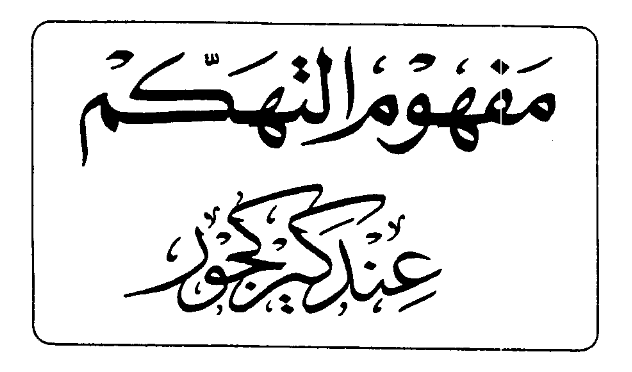
الرسالة التاسعة عشرة



د. إمام عبد الفتاح إمام
قسم الفلسفة - جامعة الكويت

حوليات كلية الآداب - الحولية الرابعة ١٩٨٣م - ١٤٠٣هـ

المؤلف:

د. امام عبد الفتاح امام

*** دكتوراه في الفلسفة عام ١٩٧٢**

*** أستاذ مساعد بقسم الفلسفة بجامعة الكويت**

من انتاجه العلمي:

* المنهج الجدلي عند هيجل ــ دار التنوير ١٩٨١ (ط ٣).

* كيركجور: حياته ومؤلفاته ــ دار الثقافة ١٩٨٢.

* دراسات هيجلية ـ دار الثقافة ١٩٨٣.

* فلسفة هيجل في مجلدين ــ دار التنوير ١٩٨٢ (ترجمة).

* العقل في التاريخ ــ دار التنوير ١٩٨١ (ترجمة).

* مدخل الى الفلسفة ١٩٧٢.

محتوى البحث

ملخص	٧
(١) تمهيد	٩
(٢) اهمية مفهوم التهكم	١٢
(٣) هيجل والتهكم	١٩
أ ــ التهكم القديم عند سقراط	١٩
ب ــ التهكم الحديث عند الرومانتيكية الالمانية	٢٣
(٤) كيركجور .. والتهكم السقراطي	٢٨
(أ) فن الحوار	٢٨
ــ الدفاع	٣١
ــ المأدبة	٣٣
ــ بروتاجوراس	٣٥
(ب) التهكم بوصفه نمطاً من الوجود	٣٦
(٥) التهكم والرومانتيكية:	٤١
ــ شليجل وقصة لوسنده	٤٢
(٦) خاتمة	٤٨
هوامش البحث	٥٢
مراجع البحث	٥٨
أولا: المراجع العربية	٥٨
ثانيا: المراجع الأجنبية	٥٩
ــ الملخص باللغة الانجليزية	٦٢

«مفهوم التهكم عند كيركجور»

«كما أن الفلسفة تبدأ من الشك، فكذلك الحياة الجديرة بأن يحياها الانسان: تبدأ من التهكم»

س . كيركجور «مفهوم التهكم» قضية ١٥

«أنا تلك الذبابة اللاذعة التي أرسلها الله الى الناس لكي تزعجهم، وتباغتهم، وتوقظهم من سباتهم العميق»

سقراط ــ محاورة الدفاع ٣٠د

بسم الله الرحمن الرحيم

مفهوم التهكم عند كيركجور

ملخص

■ يدور هذا البحث حول «مفهوم التهكم عند كيركجور» وقد عرضنا فيه في البداية لاهتمام كيركجور منذ حياته المبكرة بالسخرية والتهكم، ثم ارتباط الموضوع بسقراط حتى أنه يجعل عنوانه الفرعي: «الاشارة المستمرة الى سقراط»، وذلك يرجع الى ارتباط التهكم بالذاتية و بالمبدأ السقراطي «اعرف نفسك». غيران دراسة كيركجور لم تكن تاريخية، اذ لم يدرس في الواقع سوى ذاته، فهى احدى المحاولات النادرة في تاريخ الفلسفة للدخول في جلد فيلسوف اخر .

ثم عرضنا بعد ذلك لاهمية «مفهوم التهكم» بالنسبة لفلسفة كيركجور المتأخرة واعتبرناه بمثابة المدخل اليها، فضلا عن احتوائه لكثير من بذور الافكار الفلسفية التي ستظهر فيما بعد مثل: المراحل الثلاث الشهيرة: الحسية والاخلاقية والدينية، وفكرة الذاتية، والمفارقة، والزمان والازل وغيرها.

ولما كانت الدراسة الكيركجوردية للتهكم قد تأثرت بشكل ملحوظ بدراسة هيجل للموضوع نفسه، فقد عرضنا لرأي هيجل في التهكم القديم، عند سقراط، حيث كان ضرباً من الجدل الذاتي تمثل في فن الحوار السقراطي، والتهكم الحديث، عند الرومانتيكية الالمانية، التي استمدت اساسها الفلسفي من مبدأ فشته الشهيرة في الأنا المطلق البسيط الذي يتحول في التطبيق العملي الى ارادة للهدم والتدمير.

يعرض البحث بعد ذلك لتصور كيركجور للتهكم قديماً وحديثاً مبيناً أوجه الا تفاق والاختلاف مع التصور الهيجلي. فكيركجور يرى، خلافاً لهيجل، ان هناك ضربين من التهكم عند سقراط الأول: هو فن الحوار أو طرح السؤال، لكنه ليس سؤالا ينتظر الجواب كما هو الحال عند أفلاطون، بل هو يستهدف أصلا افراغ السؤال من كل مضمون فسقراط عند كيركجور هو شمشون الذي امسك بأعمدة معبد المعرفة وتركها تهوى في هوة الجهل والعدم. ومن هنا يفرق كيركجور بين المحاورات الافلاطونية التي تبحث عن نتيجة ايجابية و بين المحاورات السقراطية التي تنتهي الى «لا شيء» اعنى انها تنتهي دائماً بغير نتيجة. ولقد اخترنا مجموعة من هذه المحاورات للتدليل على هذه الفكرة الكيركجوردية (التي استمدها اصلا من شليرماخر) مثل: «الدفاع» والمأدبة، و «بروتاجوراس» وكلها تدرس في ظاهرها

موضوعات محددة لكنها في حقيقتها تنتهي الى لا شيء، وانما تمارس الموقف العدمي الذي تبناه سقراط.

والضرب الثاني من التهكم القديم هو التهكم بوصفه نمطاً للوجود ــ هو الوجود الحسي ــ وممارسة الغواية، ولهذا يقارن بين سقراط و يوحنا المغوى لكنها غواية عقلية. اما الخاصية الاساسية لهذا النمط من الوجود فهو عجز الذات عن اتخاذ القرار فتلك خطوة لا تتم الا في مرحلة اعلى هي المرحلة الاخلاقية.

أما التهكم الحديث عند الرومانتيكية فقد حلل كيركجور قصة «لوسندة» لشليجل لينتهي منها الى ان الرومانتيكية تمارس التهكم في هدمها للواقع الفعلي (وهذا هو الجانب المفيد منها) وتخلق عالماً مثالياً خيالياً تعيش فيه.

و ينتهي البحث بخاتمة يلخص فيها أهم القضايا المطروحة، تعريف التهكم بأنه السلبية المطلقة اللامتناهية، ارتباطه المستمر بالموقف العدمي. أو المضمون الانطولوجي الذي يضيفه كيركجور على التهكم، وان كان يقول لنا ان التهكم ليس حقيقة انه «طريق» فحسب الى الحقيقة من حيث انه يهدف الواقع الحسي ليفتح الباب أمام الوجود الاخلاقي.

مفهوم التهكم عند كيركجور

(١) تمهيد :ــ

لم يكن عام ١٨٤١ كله سيئاً في حياة كيركجورو فعلى الرغم من أنه شهد فسخ خطبته «لريجينا اولسن» ولما يمض على عقدها غير سنة واحدة وشهر واحد، فقد شهد ايضاً في ٢٩ سبتمبر مناقشة رسالته للماجستير «مفهوم التهكم» التي كان لها دوي كبير في المدينة الصغيرة لما احتوته من مقدرة و براعة نقدية جعلته يوصف بأنه «أستاذ التهكم»، فضلا عن أن المشرف الذي قدم الرسالة وصفها بأنها «ضرب عميق من التفلسف». (١).

وعنوان الرسالة كاملا هو: «مفهوم التهكم: مع اشارة مستمرة الى سقراط»، والحق أن الباحث لا يدهشه أن يختار كيركجور مثل هذا الموضوع، ولا أن يربطه على هذا النحو بسقراط، بل ربما كانت هذه احدى المرات القليلة التي نجد فيها فيلسوفنا متسقاً مع نفسه، فالموضوع تمليه، من ناحية، طبيعة كيركجور التهكمية الساخرة، فقد سبق أن ذكرنا انه: «كان صعب المراس، ساخر المزاج حاد الذكاء، لاذع التهكم ..». (٢) وأنه كان يقول عن طبيعته هذه أنها ملجئي وملاذي في صراعي مع الاخرين الذين يفوقونني قوة ..(٣) ويمليه، من ناحية أخرى، ارتباط التهكم بارتداد الذات الى نفسها «فهو كما يقول كيركجور نفسه» تعين للذاتية وتحديد لها، (٤) وعن طريقه تشعر الذات لأ ول مرة انها حرة على نحو سلبي، (٥) ولقد سبق ان اشرنا الى ان الارتداد الى الذات، بل والتمركز حولها، هو الخبرة الاساسية الاولى التي خبرها كيركجور، ولهذا فسوف يجعلها المبدأ الحقيقي الذي ينبغي ان تنطلق منه الفلسفة فالانسان ينبغي عليه أن يعرف نفسه

قبـل أن يـعرف اي شيء اخر ..(٦) وتلك هى نفس البداية التي بدأ منها سقراط وعبر عنها في المبدأ الشهير «اعرف نفسك» (٧).

وبـالـتـالي كان من المنطقي أن يعود فيلسوفاً الى نفسه ليبحث في اعماقها عن «موضوع» للدراسة الاكاديمية: فان «التهكم» الذي تمليه عليه طبيعته الساخرة التـي هى سلاحه الماضي في صراعه مع مجتمعه. كذلك ليس غريباً أن تجرى دراسته للتهكم من خلال شخصية سقراط التي سحرته منذ أعماله المبكرة: «سقراط، في رأيي، كان وسيظل المصلح الوحيد الذي عرفته، أما بقية من قرأت لهم فقد يكون لديهم الحماس، أو المعاني الجيدة، لكنهم كانوا، في الوقت نفسه، قصار النظر ..(٨).

فسقراط، عند كيركجور، هو نموذج الفيلسوف والمفكر الوجودي لانه عبر بحياته الخاصة عن ذلك الارتباط الوثيق الذي اراده كيركجور بين الفلسفة والحياة: «ان جوانية سقراط، واهتمامه بذاته، هى أحد المفاتيح التي سعى كيركجور من خلالها الى فتح الباب أمام فهم معنى الوجود الاخلاقي. فنقطة البدء في فينومينولوجيا الوجود عند كيركجور هى نقطة سلبية تماماً، وهى تحليله لمعنى التهكم عند سقراط. وهى بصفة عامة اكثر: الموقف التهكمي من الحياة. ومن ثم فلابد ان يُفهم تفسيره لتهكم سقراط في اطار خلفية محاولة كيركجور الشخصية في أن يتعرف على ميوله الخلافية الجذرية وان يستحوذ عليها ..(٩).

والحق أن كثيراً من الباحثين يذهبون الى أن كيركجور في دراسته لسقراط لم يكن يدرس سوى ذاته: «حينما يصف كيركجور سقراط فانه يصف نفسه، فقد رأى نفسه سقراط، كما رأى سقراط كيركجور.. فكما أن سقراط عاش في عصر منهار، قد عاش كيركجور ايضاً في عصر انهيار ديني، عصر لم يعد للدين فيه تلك القوة الايجابية (١٠). وكثيراً ما كان يصف فيلسوفنا سقراط بنفس الصفات والخصائص التي كان يطلقها على نفسه، فاذا كان كيركجور شخصية «غيرعادية» واذا كان يقوم برسالة «خارقة»، وهذا هو قدره فكذلك كان سقراط. يقول: «كل عصر من عصور التاريخ مقّدرعليه ان يقوم بخطوة حاسمة الى

الامام، وهو يقوم بهذه الخطوة من خلال مِعَبر صعب. وفي الحال يظهر فريق من الجياد البدائل المطهمة: (١١) الاعزب، المتوحد الذي يعيش فقط من اجل الفكرة(١٢) هكذا كان كيركجور وكان الفيلسوف الاثيني ايضاً الذي يصفه بأنه نقطة تحول في مجرى التاريخ، بل انه «أوقف» هذا المجرى عندما افتتح عصراً جديداً ارتد فيه وعي الانسان الى نفسه لاول مرة، وجعل من «التهكم» مبدأ لحياته. فهو المعول الذي يحطم به العالم القديم كله ليبدأ من جديد، انه «العدم» الذي لابد ان تُخلق منه البداية الجديدة ـ يقول كيركجور ـ في اجلال للفيلسوف الاثيني لا يخفي: «تبدو حياة سقراط للملاحظ الخارجي اشبه ما تكون بتوقف مهيب لمجرى التاريخ: حتى اننا لا نسمع همساً، بل ينتشر سكون عميق الى أن تقطعه، فجأة، تلك المحاولات المتضاربة التي تقوم بها عدة مدارس متباينة من تلاميذه يحاول كل منها أن يرتد بجذوره الى ذلك المصدر الخفي والنبع الغامض عند سقراط يغوص مجرى الرواية التاريخية تحت الارض لفترة من الوقت مثل نهر الوادي الكبير لكي يعود الى التدفق والاندفاع مرة اخرى بقوة متجددة (١٣).. تلك اللحظة من تطور روح العالم تشير، بطريقة رمزية، الى الطابع الفريد في وجوده التاريخي .. انه العدم الذي ينبغي ان تكون منه البداية..(١٤) علينا باستمرار ان نضع في ذهننا هذا التقمص الذي قام به كيركجور لشخصية سقراط «فعلى الرغم من ان كيركجور أجهد نفسه كثيراً ليكون دقيقاً من الناحية التاريخية فانه مع ذلك لم يكن مؤرخاً قط..»(١٥) والواقع أنه هو نفسه لم يرد ذلك فهو يدرسه من خلال «منشور كيركجوردي» ان صح التعبير، ومع ذلك فمن الباحثين من يستحسن هذه الصورة التي رسمها لسقراط و يصفها بأنها: «احدى المحاولات النادرة في تاريخ الفلسفة للدخول في جلد فيلسوف آخر محاولاً لا فهم ما قاله فحسب، بل فهم ما كانه وما دل عليه وجوده .. (١٦) غير أن سقراط الذي يُعجب به كيركجور ليس هو سقراط الذي يعرض مذهب افلاطون، بل هو سقراط الانسان العيني بلحمه ودمه، سقراط الذي رفض المذاهب واستخف بالنظريات، وذهب الى أنه بغير مذهب، ولا نظرية يعلمها لاحد، بل ليس لديه اي ضرب من

المعرفة خاص به .. » (١٧) واذا كان سقراط قد وصف نفسه بأنه «الذبابة اللاذعة» التي لا تمل وخز الناس، فان كيركجور قد وصف نفسه منذ طفولته بأنه «الشوكة» ! :أنا اريد ان اكون شوكة حتى استطيع ان اغز كل شيء، وحتى اكون قادراً على وخز الناس الذين يضايقونني (١٨).

«واني لآمل، بفضل العذاب الذي اتحمله بصبر، أن اكون شوكة في جنب العالم (١٩).. ومن هنا فقد ذهب «وليم باريت» الى ان «المهمة التي حددها كيركجور لنفسه كانت موازية تماماً لمهمة سقراط، لقد كان الفيلسوف الأثيني يقوم قديماً بمهمة ذبابة الخيل اللاذعة، فيلسع رفاقه من الاثينين لكي يوقظهم من جهلهم، وهكذا رأى كيركجور أن مهمته اثارة المشكلات أمام جيل يعتدُّ بنفسه، وبتقدمه المادي ونموه العقلي، ولهذا سوف يكون ذبابة مسيحية حديثة على نحو ما كان سقراط ذبابة، وثنية قديمة (٢٠)، أعني ذبابة خيل تلسع المذهب المطلق عند هيجل والديانة الرسمية في العالم المسيحي وتوقظ الناس ليدركوا ما هم عليه من وجود زائف : (٢١) والبداية عند الفيلسوفين واحدة: التهكم، أو قل، بدقة أكثر هي «العدم» من أو ما يخلفه التهكم من رماد ! فاذا كانت الفلسفة تبدأ من الشك، فان الحياة الشخصية الاصيلة تبدأ من التهكم (٢٢)، وهكذا اراد كيركجور «في مفهوم التهكم» ان ينقل نتائج الفلسفة الى الحياة الشخصية بحيث يعيشها المرء و يستحوذ عليها. (٢٣).

(٢) أهمية مفهوم التهكم :ـــ

الغريب ان رسالة كيركجور عن «مفهوم التهكم» ظلت مهملة فترة طويلة، فقد تجاهلها الباحثون على اعتبار انها من «مؤلفات الشباب» ـــ ان جاز استخدام التعبير الهيجلي الشهيرـــ فهى لا تعبر عن مذهبه النهائي . بل ذهب مواطنه «هوفدنج» الى أن الجرعة الهيجلية فيها اكبر بكثير من ان يجعل الكتاب ممثلا للفكر الكيركجوردي الحقيقي : «فقد كان التأثير الهيجلي النظري الذي سيطر عليه في هذه الحقبة هو الذي يوجه كيركجور طوال هذا البحث ..» (٢٤)

ولقد كان جورج براندز .. G. Brandes ــ «الذي بدأت منه الدراسات الجادة لكيركجور عام ١٨٧٧ ــ هو أول من اشار الى اهمية «مفهوم التهكم» عندما قال: «ان مفهوم التهكم هو نقطة البدء الحقيقية في فلسفة كيركجور..» (٢٥) وتابعه في ذلك فلهلم اندرسن .. W. Anderson الذي ذهب الى ان الافكار الاساسية عند كيركجور موجودة بالفعل في رسالته «مفهوم التهكم» ــ والى ما يقرب من ذلك ذهب امانو يل هيرش .. E. hirsch وغيره من الباحثين(٢٦). فما مصدر اهمية «مفهوم التهكم».. ؟

الحق أن هذه الدراسة الاكاديمية «لمفهوم التهكم» تُعد بمثابة المدخل الرئيسي الى فلسفة كيركجور النهائية، وهي من هذه الزاو ية ترتبط بفكره بنفس الدرجة التي ترتبط بها «ظاهريات الروح لهيجل» بمذهبه النهائي، فاذا كان هيجل قد كشف في هذا الكتاب لاول مرة عن بذور فلسفته الخاصة ومن ثم اعلن استقلاله عن مذهب «شلنج»، بل راح يسخر من فكرته عن المطلق، فأننا نجد كيركجور يعلن في «مفهوم التهكم» لأ ول مرة في عمل منشور استقلاله عن الهيجلية، كما يعرض لكثيرمن الافكار التي سيطورها في مذهبه فيما بعد. لكنا نجد هنا فارقاً هاماً هو أن هيجل نجح في ارساء فلسفته على قواعد جديدة جعلها تستقل تماماً عن فلسفة شلنج، أما كيركجور فعلى الرغم من سخريته من الجدل الهيجلي، ومن الحرية والضرورة ووحدة الداخل والخارج .. الخ»(٢٧)، وعلى الرغم من أنه قد تحول بالفعل عن الجدل الهيجلي النظري الذي يحل جميع الاضداد في مصالحة عقلية نهائية، وارتد الى الموقف الذاتي عند سقراط ــ رغم ذلك كله فانه لم يستطع أن يتخلص تماماً من سحر الفكر الهيجلي الذي ظل بارزاً طوال الكتاب. (٢٨) والحق أننا هنا أمام مثل جيد للعلاقة بين هيجل وكيركجور فسوف نرى أبا الوجودية وهو يعتمد على كثيرمن الافكار الهيجلية، و يستخدم بحرية، مقولات وتفسيرات لا يشك أحد في نسبتها الى هيجل. وان كان ذلك سوف يتم في بقية مذهبه درجة أقل مما هي موجودة في مفهوم التهكم ــ ومع ذلك يهاجمه دون ان يعي بوضوح مقدار الدين الذي يدين به لهيجل.

غير أن «مفهوم التهكم» هام من زواية اخرى، فها هنا سوف نجد بداية التفلسف الحقيقي في نظر كيركجور، كما نجد البداية الحقة لبناء الوجود الانساني الاصيل في وقت واحد. ذلك لأن التهكم يأخذ على عاتقه تحرير الانسان من سيطرة الآراء السائدة والافكار المتعارف عليها، كما ينتشل الذات من «ضياعها» وسط الجموع وطغيان الإلْف والعادة والوان «اليقين الموضوعي» التي تقدمها الفلسفات السائدة، انه يقوّض تيار الواقع الفعلي كله فلا يُبقى على شيء. وهدم «الوان اليقين الموضوعي» الفلسفية والاجتماعية والدينية سوف يؤدي في الحال الى ارتداد الوعي الى ذاته، الى يقظة الناس مما هم فيه من سبات فيفهموا ما لم يعرفوه من قبل، و يعرفوا ما لم يكونوه لكن يمكن ان يصبحوا عليه — ومن هذه الزاو ية رأى ان سقراط، في نظره «شغلته مشكلة: ما معنى أن تكون انساناً..؟ ومن ثم شك سقراط في كوننا بشراً بالميلاد، وليس من السهل أن تواتي الانسان الفرصة ليكون انساناً على هذا النحو(٢٩). فالتهكم هو باستمرار في خدمة الجواب عن سؤالنا: ما الانسان..؟ ما الوجود البشري الحق أو الأصيل..؟ ولا يمكن لنا أن ننتقل الى هذا الوجود الأصيل فنصبر ما لم نكنه من قبل الا اذا هدمنا «وجودنا الزائف» الا اذا استيقظ الوعي وتنبه الى ما يعيش فيه من زيف. ولما كان هذا الوجود الزائف هو الوجود الحسي، فان التهكم يسير بنا الى عتبة الوجود الأخلاقي: «الدور الايجابي للتهكم هو أن يعيد الفرد من جديد الى نفسه، وأن يخلق فيه اهتماماً بوجوده الأخلاقي، فلا يمكن أن تكون حياة بشرية أصيلة بغير التهكم (٣٠)..» ومعنى ذلك انه لا يمكن ان يكون هناك وجود بشري اصيل دون أن يمارس الموقف العدمي، الذي يعلن في النهاية عجز الذات البشرية عن الوصول الى «يقين موضوعي»، وهذا العجز هو شرط لإمكان التحول الأخلاقي، ذلك لأن الوجود الأخلاقي بوصفه مرحلة أعلى، يرتبط بعلاقة تهكمية بالوجود الذي يوجد عليه المرء» في واقعه الفعلي الناقص «فهو يكشف عن تباين واختلاف بين المثل العليا التي وضعها المرء لنفسه، و بين واقعه الفعلي (أو ما يوجد عليه المرء بالفعل)، و بالطبع فان الالتزام الاخلاقي الذاتي يفترض مقدماً أننا قد تجاوزنا الموقف العدمي. (٣١)

ومعنى هذا أن «التهكم» يجعلنا نقف في مرحلة وسط بين الوجود الحسي (الجمالي) وبين الوجود الأخلاقي، فهو يهدم الأول و يبشر بالثاني. وهكذا تتكشف لنا البذور الاولى لنظرية المراحل الثلاث عند كيركجور. ومن هنا كانت دراستنا «لمفهوم التهكم» بالغة الأهمية لفهم فكر كيركجور النهائي.

واذا كنا نعرف أن المراحل الثلاث عند كيركجور: الحسية، والأخلاقية، والدينية تمثل ثلاثة أنماط من الوجود البشري، أو ثلاث صور من الذات البشرية: الذات المنغمسة في الحس أو التي تضيع بين الجماهير والذات الملتزمة بمبادىء أخلاقية، ثم الذات التي تشعر بنفسها حاضرة أمام الله ـــ أقول اذا كانت هذه الصور تصف، في العادة، الوجود الفردي، فأننا ها هنا، «في مفهوم التهكم» نجد كيركجور يشير الى أن مراحل الوجود يمكن أن تُفهم على أنها مراحل في تطور تاريخ العالم. وقد تبدو هذه الطريقة هيجلية «قلباً وقالباً، لكن ينبغي ألا ننسى، باستمرار، انه رغم موقف كيركجور الخلافي مع هيجل (وربما قلنا بدقة اكثر مع الهيجلية الدانماركية في عصره) فقد أخذ منه الشيء الكثير. (٣٢)

في «مفهوم التهكم» يقدم لنا كيركجور موجزاً لمراحل الوجود ولمسار التاريخ العالمي، فهو يصف عصر السوفسطائين، وما قبله، في العالم اليوناني القديم بأنه يمثل المرحلة الحسية. اذ تتسم هذه الفترة بصفة عامة بالمشاركة الكاملة في اللذة الحسية التي مهدّت الطريق أمام انهيار الدولة الأثينية، وكان يدفعها اشتياق عارم للاشباع المباشر لهذه اللذة. واذا كنا نصف السوفسطائية بأنها نقطة تحول هامة في مسار التاريخ فذلك لأن «الفكر بدأ منهم» فالسوفسطائيون يمثلون «القطب الفكري» (٣٣) في المرحلة الحسية ـــ يقول: «تمثل السوفسطائية المعرفة في حالة كثرة مختلطة، خلّصت نفسها من الاخلاق المادية من خلال يقظة الفكر وبزوغه. فهم يمثلون حضارة مستقبلة ومنفصلة يشعر كل انسان بالحاجة اليها، أعني كل انسان انتهى بالنسبة له سحر المباشرة .. (٣٤) ومن ثم فقد بدأ السوفسطائيون مسار طريق جديد وصل الى نقطة حرجة عند سقراط: وهي انبثاق الوعي الذاتي، فالذات الفردية عند الفلاسفة السابقين على سقراط لم تكن قد

تميزت بعد عن البيئة المحيطة بها، فقد ظلت خاضعة، على نحو مباشر، لتحديد وسيطرة اللذات الحسية من ناحية وعوامل خارجة عن الذات، كالدولة، من ناحية اخرى. فلم يكن هناك تعين ذاتي اعنى تحديد الذات لنفسها. لكن مع الفكر الذي بدأ يظهر بظهور السوفسطائية بدأ الأفراد يميزون أنفسهم عن البيئة من حولهم» وان ظلت الذات في حالة كثرة مفتتة ومبعثرة تحاول أن تفصل نفسها عن الأخلاق المادية من خلال بزوغ الوعي» كما سبق أن ذكرنا.

وعلى هذا النحو يلقى كيركجور ضوءاً جديداً على المبدأ السقراطي الشهير «إعرف نفسك» فهو يعني، في رأيه، افصل نفسك عن «الآخر»، فمبقدار ما كانت الذات قبل سقراط غير موجودة بسبب ضياعها في التحديدات الخارجية، فأننا نجد نبؤة العرافة تطابق عند سقراط وعيه بذاته عندما تأمره قائلة: «إعرف نفسك» (٣٥) وهكذا يكتشف سقراط الذات بوصفها حقيقة ذاتية مستقلة عن تحديداتها الخارجية أعنى انه اكتشفها بوصفها **تعيناً ذاتياً** أو تحديداً ذاتياً اعنى بوصفها: **ارادة** ومع ذلك، على الرغم من أن سقراط يُعَد نقطة تحول تاريخية فان اكتشافه ظل «بالقوة» وكان لابد أن يتحقق بالفعل في مجرى التطور التاريخي التالي «لم يكن سقراط هو الذي قدَّم المبدأ الجديد في تمامه، لأن هذا المبدأ لم يوجد عنده الا بطريقة خفية فحسب، ومع ذلك فهو الذي جعل ظهوره ممكناً. وهذه الحالة الوسط التي نجد فيها المبدأ الجديد موجوداً وغير موجود، هذه الحالة التي هى المبدأ الجديد بالقوة وليس بالفعل هى: التهكم»(٣٦).

ولقد كان على «اليهودية» ــ ثم المسيحية بعد ذلك ــ ان تقوم بتنقيح لتصور الذات بوصفها مريدة، ومن هنا كانت اليهودية تمثل المرحلة الأخلاقية في مراحل الوجود الثلاث، وهى الخطوة الاولى في سبيل تطوير الذات بوصفها مريدة. ان القانون (أو الناموس) وخضوع الفرد له، هما من وجهة نظر اليهودية نقطتا الانتباه المركزيتان: وهنا تظهر المشكلات بطريقة مماثلة لظهورها عند السوفسطائية» فكما أن التهكم يشبه **الناموس**، فكذلك السوفسطائية تشبه الفريّسيين، لان الاخيرين كانوا يعملون في منطقة الارادة تماماً مثلما كان يعمل

السوفسطائيون في دائرة المعرفة» (٣٧) وممارسة الفرد لارادته في طاعة الناموس تصبح صورة من صور القرار الذي تتخذه الذات للتدّين الذاتي: ولقد حدث في التطور التالي لمسار العالم شيء مماثل لنقد سقراط للسوفسطائية: «ما فعله سقراط للسوفسطائين هو مواجهتهم باللحظة التالية. وهى لحظة تعبر في حقيقتها المؤقتة الزائلة عن تفكك ذاتي بحيث تنحل الى عدم، اعنى انه سمح للامتناهي ان يبتلع المتناهي» (٣٨)

وتمثل المسيحية المرحلة الثالثة والأخيرة في مراحل الوجود: اعنى المرحلة الدينية، فمن خلال نظريات الخطيئة، والتجسيد يصبح الانسان على وعي بالمغزى الازلي لقراراته، وفضلاً عن ذلك فهوعندما يعترف بخطيئته يصبح على وعي باعتماده على الله، ولا يعتقد كيركجور أن الاعتراف بالخطيئة، وادراك مغزي التجسيد يقلل من أهمية دور الارادة في الحياة البشرية وانما يؤكدها.

هذه، بايجاز مراحل الوجود مطبقة على مسار التاريخ، علماً بأن كيركجور لم يكن يضع حدوداً فاصلة وحادة في هذه النظرة الى تاريخ العالم، كما أنه — متفقاً مع هيجل — لم يكن يعتقد أن المرحلة السابقة تحل محلها **تماماً** المرحلة اللاحقة، بل المرحلة المتأخرة تشمل في جوفها المرحلة السابقة. ولهذا فقد ظل كيركجور يقول انه خلال عصره سيطرت المقولات الحسية على حياة معظم الاشخاص (٣٩).

في «مفهوم التهكم» أيضاً نجد بذور «الذاتية» التي انشغل بها كيركجور في مذهبه النهائي، كما نجد ارتباطاً وثيقاً بين التهكم والذاتية: «فالتهكم تحديد للذاتية وتعين لها، ومن ثم فلابد ان يرتبط ظهوره لأ ول مرة في التاريخ بظهور الذاتية للمرة الاولى، وذلك يشير الى نقطة تحول تاريخية تظهر فيها الذاتية لأ ول مرة، وها هنا نجد أنفسنا مع سقراط (٤٠) ..» وعلى هذا النحو كان الارتباط بين سقراط والتهكم بسبب ظهور الذاتية عنده لأ ول مرة، فهى الشرط الاول لتطور التهكم: «لكي يكتمل تطور التهكم لابد للذات أن تصبح على وعي

بتهكمها، وان تشعر على نحو سلبي، انها تحررت، وهى تشعر بذلك عندما تدين الواقع الفعلي المعطي وتستمتع بهذه الحرية السلبية لكن لكي يحدث ذلك لابد للذاتية ان تتطور، أو بالاحرى عندما تؤكد الذاتية نفسها يظهر التهكم، فالذاتية تشعر أنها تواجه الواقع الفعلي المعطي، وتشعر بقوتها الخاصة و بشرعيتها ومغزاها، وهى بشعورها هذا تحافظ على نفسها من النسبية التي يحاول الواقع المعطي أن يضعها فيها ..»(٤١).

وفي «مفهوم التهكم» أيضاً نجد بذور المشكلة الفلسفية التي سوف يتكرر ظهورها في مؤلفات كيركجور المتأخرة بصورة مختلفة وهى مشكلة العلاقة بين «الزماني والأزلي» فسوف تشكل قلب «الشذرات الفلسفية»، وسوف يعرض لها في «الحاشية»، مرة باسم المعاصرة مع المسيح، أو كيف يمكن للمرء ان يصبح مسيحياً؟ ومرة اخرى بأسم «المفارقة المطلقة»، أو كيف يمكن للمسيح (الاله الازلي) أن يتجسد في التاريخ (الزماني) ..؟ لكن كيركجور يناقشه في «مفهوم التهكم» عندما يعرض للمذهب الرومانتيكي مبيناً أن الرومانتيكي (وهو أيضاً التهكمي) يحاول، عبثاً، أن يجعل من لحظة المتعة شيئاً دائماً، يريد أن يقلب هذه اللحظة الزمانية الى لحظة «أزلية بحيث لا تنقضي أبداً، لكنه عندما يفشل في تحقيق هذه الغاية يسقط في اليأس وهو أحياناً يعرض لهذه الفكرة نفسها عندما يناقش العلاقة بين الفلسفة والتاريخ» في سياق مناقشته لمفهوم التهكم وظهوره لاول مرة: «المفاهيم أو التصورات، كالافراد، لها تاريخ، وهى مثلهم أيضاً قد تكون عاجزة عن الصمود أمام الخراب الذي يحدثه الزمن، غير أنها في ذلك كله ومن خلاله، تظل محتفظه بضرب من الحنين المرضى لمسرح طفولتها الاولى. ولما كانت الفلسفة لا تستطيع أن تقف موقف اللامبالاة من التاريخ التالي لهذا التصور، فانها كذلك لا تستطيع أن تقنع بالاصل التاريخي لهذا التصور، فقد يكون ذلك كافياً بل وممتعاً للتاريخ بما هو كذلك. اما الفلسفة فهي تبحث، دائماً عما هو أكثر من ذلك، أنها تبحث عن الازلي، عن الحق، في مقابل اللحظة السعيدة (٤٢).

وفي هذه العبارة نغمة هيجلية لا تخفى لاسيما اذا تذكرنا تفرقة هيجل بين الدراسات التاريخية للقانون والفلسفة السياسية التي تعمد الى سبر أغوار الصور الخارجية لادراك الجوهر الخالد والمباطن (٤٣).

٣ ــ هيجل .. والتهكم:

(أ) التهكم القديم عند سقراط:

قبل أن نشرع في عرض وجهة نظر كيركجور عن «التهكم مع الاشارة المستمرة الى سقراط»، علينا أن نسوق فكرة موجزة عن رأى هيجل في هذا الموضوع. وقد يبدو غريباً أن نبدأ بحثنا عن التصور الكيركجوردي «للتهكم» بالحديث عن رأي هيجل في الموضوع ذاته. غير أن هناك سببين، على الاقل، يبرران لنا مثل هذه البداية **الأول:** هو الأثر الهائل الذي تركه هيجل على فكر كيركجور بصفة عامة حتى أن مذهبه يغدو أكثر وضوحاً كلما عُرض، باستمرار، على ضوء هذه الخلفية الهيجيلية. والثاني: أن «مفهوم التهكم» بالذات يعتمد في بنائه على كثير من التصورات الهيجلية، ولقد سبق أن ذكرنا كيف أن مواطنه «هوفدنج» رفض اعتبار هذه الرسالة ممثلة لفكرة لطغيان الفكر الهيجلي عليها. و يكفي ان نقول مثلاً أن تعريف التهكم، الذي يتردد طوال الكتاب ــ بأنه «السلبية اللامتناهية المطلقة» مأخوذ من هيجل (٤٤)، والقول بأن التهكم هو «تعين للذاتية وتحديد لها» أو أنه «الصورة العليا للذاتية» مستمد أيضاً من هيجل، (٤٥) وابراز سقراط ودوره في تاريخ العالم كان هيجل هو الذي أشار اليه. والحق أن كيركجور لا ينكر شيئاً من ذلك فهو يقول: «من الواضح أن هيجل يقدم لنا نقطة تحوّل في فهمنا لسقراط، ولهذا السبب سوف أبدأ من هيجل، وانتهي بهيجل دون أن التفت الى السابقين عليه أو الى خلفائه: مادام الاخيرون يجدون أساسهم المتين في تصوره، في حين أن السابقين عليه ليس لهم سوى قيمة نسبية اذا ما قورنوا بهيجل (٤٦). و يقول بعد ذلك «أنني استفدتُ كثيراً من تصور هيجل لسقراط في الجزء السابق من الدراسة». (٤٧) صحيح ان كيركجور يأخذ

على هذا التصور الهيجلي الكثير من المآخذ ويحوره تحويراً خاصاً به، لكن قبل أن نفهم هذا التصور الجديد علينا أن نفهم أولاً ما قاله هيجل.

يعتقد هيجل أن «التهكم» هو الحد الاقصى الذي وصل اليه تطور الوعي بالذاتية، ولما كان سقراط في نظره: «هو الذي أظهر الذاتية اللامتناهية وحرية الوعي الذاتي، عندما ذهب الى أن الانسان ينبغي عليه أن يبحث داخل نفسه عن غاية لأفعاله وغاية للعالم في وقت واحد» ..(٤٨) فانه يعتقد أن: «مفهوم التهكم» بدأ من سقراط وان كانت التسمية مستعارة من أفلاطون يقول: «الصورة العليا التي تتخذها هذه الذاتية، وتعبر عن نفسها فيها تعبيراً كاملاً هى الظاهرة التي تسمى باسم مستعار من أفلاطون ــ هو «التهكم». ان الاسم وحده قد استعير من افلاطون الذي استخدمه ليصف طريقة في الحديث استخدمها سقراط في النقاش عندما كان يدافع عن فكرة الحقيقية وفكرة العدالة ضد غرور السوفسطائيين، وغير المثقفين» (٤٩).

ويشرح لنا هيجل هذه الطريقة في كتابه «تاريخ الفلسفة» فيقول: «كان سقراط يطرح على مستمعيه أسئلة، كما لو كأنه يريد منهم أن يعلموه. وهذا هو التهكم السقراطي الشهير الذي كان لوناً خاصاً من ادارة الحديث بين شخص وآخر. وهوبذلك لم يكن سوى صورة ذاتية للجدل، لأن الجدل الحقيقي يعالج الاشياء وعللها..» (٥٠) وكان سقراط بطريقته هذه يستهدف أن يوقظ في الشباب الذي انجذب اليه، الرغبة في المعرفة، واستقلال الفكر (٥١). والى هذا الحد فلم يكن يعلمهم شيئاً بل يكتفي أن يبيّن لهم أن ما يؤمنون به هو في ذاته شيء متناقض، وذلك بأن يستخرج المبادىء من داخلهم ثم يستنبط من كل مبدأ نتيجة هى الضد المباشر لما كانوا يؤمنون به، أو يترك هذا الضد يخرج من وعيهم دون أن يؤكده على نحو مباشر. (٥٢) وهكذا علم سقراط اولئك الذين ارتبط بهم أن يقولوا انهم لا يعرفون شيئاً، ولقد ذهب سقراط نفسه الى أنه لا يعرف شيئاً، ويمكن أن يقال إن سقراط كان بالفعل لا يعرف شيئاً من حيث أنه لم يسع الى تكوين نسق لفلسفة ما، وكان هو نفسه على وعي بذلك. (٥٣)

و يستطرد هيجل فيبّين لنا أن هذا «التهكم قد يبدو باطلاً من وجهة نظر ما، الا أنه يفيد في توضيح الافكار «المجردة» عندما يجعلها «عينية»، فعندما نعالج موضوعات لها مثل هذا الاهتمام العام، ونتحدث الى الاخرين بشأنها فأننا كثيراً ما لا نفهم تصور الشخص الآخر للموضوع» (٥٤). ومن هنا كان توضيح هذه الافكار أمراً هاماً: والا لظل الناس يثرثرون حولها سنوات دون أن يحرزوا اي تقدم .. ولقد كان لتهكم سقراط تلك الخاصية العظيمة في بيان الطريقة التي نجعل بها الافكار المجردة عينية بحيث نعمل على تطو يرها و بذلك، فقط، تبرز الفكرة الشاملة الى الوعي..» (٥٥). غيران هيجل ينبهنا الى ملاحظة هامة ـــ وهي في الواقع نقطة خلاف رئيسية مع كيركجور ـــ حيث يقول إن سقراط في نقاشه مع السوفسطائين، والشباب وغيرالمثقفين بصفة عامة: «لم يكن يعالج بطريقة تهكمية سوى طريقتهم الروحية فحسب، **لا الفكرة ذاتها**، فالتهكم ليس سوى **طريقة في الحديث** فحسب، لأن الحركة الجوهرية للفكر، فيما عدا اذا كان موجهاً ضد اشخاص، هي الجدل..» (٥٦).

ومعنى ذلك، باختصار، أن التهكم عند هيجل يرتبط بالذاتية، فهوالحالة القصوى التي يمكن ان تبلغها، ومن هنا كان ضرباً من الجدل الذاتي الذي يستخدم كطريقة في الحوار فحسب بغية توضيح الافكار المجردة بجعلها عينية ولابد من رفعه الى مسار الفكر الجدلي.

و يرفض كيركجور هذا التصور الهيجلي للتهكم السقراطي و يعيب عليها :

أولا : أن هيجل في تاريخ الفلسفة يناقش التهكم السقراطي مناقشة مقتضبة للغاية و ينتهز الفرصة لكي يهاجم التهكم كمبدأ عام. (٥٧) وهو باستمرار يناقش التهكم باحتقار شديد لأنه في نظره شيء بغيض كريه (٥٨).

ثانياً: ان هيجل في تاريخ الفلسفة لم يكن دقيقاً من الناحية التاريخية فهو لم

يهتم بتوضيح العلاقة بين الروايات الثلاث التي ذكرها معاصروه (يقصد أفلاطون، وزينوفون، وارسطوفان) في الوقت الذي يلاحظ فيه هيجل أن المهم في سقراط هو حياته الفردية لا فلسفته. (٥٩).

ثالثاً: يعيب كيركجور على هيجل أيضاً أنه في شرحه للمنهج السقراطي لم يستخدم سوى محاورة أفلاطونية واحدة (هى محاورة مينون)، (٦٠) كمثال على هذا المنهج، دون أن يذكر تبريراً واحداً لاختيار هذه المحاورة بالذات (٦١).

رابعاً: لم يحاول هيجل، في رأي كيركجور، أن يميّز المحاورات الأفلاطونية عن تلك التي يغلب عليها الطابع السقراطي واكتفى بأن يقول: «ليست بنا حاجة الى أن نبحث أبعد من ذلك فيما هى المحاورات التي تنتمى الى سقراط، وتلك التي تنتمى الى افلاطون، فالكثير قد اصبح مؤكداً الآن، وأصبحنا قادرين على فهم مذهب أفلاطون من محاوراته» (٦٢) ... (النص من تاريخ الفلسفة ح ٢ ص ١٣).

خامساً: يعتقد كيركجور أن السبب الرئيسي الذي شوّه صورة التهكم السقراطي عند هيجل، هو أنه كان ينظر اليه دائماً بمنظور «التهكم» الحديث الذي ظهر عند الرومانتيكية الألمانية، ولما كان هيجل قد نفر باستمرار من الجانب المخادع في ذلك التهكم فقد مدّ كراهيته هذه الى كل الوان التهكم: «فبمجرد ما يتفوه هيجل بلفظ «التهكم»، نجد ذهنه يتجه مباشرة الى شليجل، وتيك، وبتحول أسلوبه الى سخط ونقمة..» (٦٣) فهو عندما يناقش التهكم السقراطي يضيف في الحال، لقد كان فردريش شليجل هو أول من أدخل هذه الفكرة حديثاً..» (٦٤). غير أن ذلك لا يعني ان هيجل كان مخطئاً في موقفه من شليجل .. وانما يعني أنه كان أحادي الجانب عندما ركزّ على التهكم بعد فشته فتغاضى بذلك عن حقيقة التهكم، ولما كان قد وحدّ كل تهكم مع هذه الصورة فانه بذلك قد ظلم التهكم..» (٦٥)

و ينتهي كيركجور من مناقشته لفكرة هيجل عن التهكم السقراطي بقوله «أن تفسير التهكم السقراطي، على هذا النحو، يجعل هذا التهكم يفقد جوهره التاريخي تماماً، ومن الصعوبة بمكان أن نقول إن الصورة التي رسمها هيجل لسقراط تمثله حقاً، فلم يكن همٌّ سقراط قط أن يجعل المجرد عينياً. والأمثلة التي ذكرها هيجل تعبر عن اختيار سيء تماماً .. فلم يهتم سقراط بجعل المجرد عينياً، لكنه على العكس أراد من خلال العيني أن يجعل المجرد مرئياً. و يكفي ان نضع في ذهننا ان ما اسميناه بالتهكم الافلاطوني هو بالضبط ما نَسَبُه هيجل الى سقراط، لأن الحركة عند سقراط لم تكن تبدأ من المجرد الى العيني، بل كانت على العكس تبدأ من العيني لتصل الى المجرد، ولتصل اليه باستمرار. ومن هنا فان هيجل عندما ناقش تهكم سقراط قد وحَّد بينه و بين تهكم أفلاطون، وهو في الحالتين لا يريد أن يجعله أكثر من طريقة في الحديث، مجرد متعة اجتماعية، وليس سلباً خالصاً، ولا هو موقف سلبي..» (٦٦)

خلاصة النقد الكيركجوردي «للتهكم» كما فهمه هيجل هو انه كره استخدام الرومانتيكية للتهكم في ميدان الأدب ومن هذه الزاو ية نظر الى التهكم السقراطي القديم، ولهذا فان علينا الآن ان ننتقل الى رأي هيجل في التهكم الحديث.

ب ــ التهكم الحديث عند الرومانتيكية الألمانية:

في العصور الحديثة ظهر «مفهوم التهكم» مرة أخرى على يد المدرسة الرومانتيكية الألمانية بصفة خاصة، وكان فردريش شليجل (١٧٧٢ ــ ١٨٢٩) هو أول من استخدم هذا المصطلح في ميدان الأدب. لكن على الرغم من أن شليجل استعار مفهوم التهكم أصلاً من سقراط فقد أقام أساسه الفلسفي على مبادىء فلسفة فشته. (٦٧).

يذهب هيجل الى ان «شليجل» استفاد من اليقظة الفلسفية الحديثة، وأخذ يبحث عن الجديد والمبتكر فأستمد من هذه اليقظة ما تستطيع طبيعته

النقدية، لا الفلسفية أن تستوعبه، وأبدع تياراً جديداً هو الذي تولدت عنه جميع أشكال التهكم المختلفة. ولقد وجد التهكم، فيما يرى هيجل، في جانب من جوانبه، تبريراً أكثر عمقاً وأبعد غوراً في فلسفة فشته .. Fichte بمقدار ما أمكن تطبيق مبادىء هذه الفلسفة في ميدان الفن. وحسبنا أن نشير لابراز العلاقة الوثيقة بين التهكم ومبادىء فلسفة فشته ــ الى أن الأخير رأى في «**الأنا**»، المجرد والشكلي، المبدأ المطلق لكل معرفة، ولكل علم، ولكل عقل. ومن هنا فقد تصور الأنا بسيطاً في ذاته بحيث أصبح يعنى من ناحية سلباً لكل جزئي، ولكل تعين، ولكل مضمون، اذ تفنى الاشياء جميعاً في هذه الأنا البسيطة المطلقة أو في حريتها الذاتية، وهو يعني، من ناحية أخرى، أن المضمون لا قيمة له بالنسبة **للأنا** إلا بمقدار ما تطرحه هذه الأنا وتوافق عليه، والنتيجة هي أن كل ما هو موجود لا يوجد الا من خلال الأنا، وكل ما يوجد من خلال هذه الأنا تستطيع هي نفسها تدميره كذلك (٦٨).

لا قيمة لشيء، اذن، الا بمقدار ما تضفيه عليه ذاتية الأنا هذه، وهكذا أصبح الأنا «سيد كل شيء»، «ورب كل شيء» وعلى ذلك فان كل ما هو قائم في ميدان الأخلاق، أو الحق: انسانياً كان أم الهياً، مقدساً أو مدنساً ــ لابد أن تضعه الأنا أولاً، ولا يصعب عليها أن تقضي عليه أو أن تدمره. والنتيجة أن كل ما يوجد في ذاته ولذاته، أصبح محض ظاهر، وبدلاً من أن تُحمل الاشياء في ذاتها ولذاتها حقيقتها وواقعيتها لم تعد تملك سوى الظاهر الذي تتلقاه من الأنا: والاثبات والنفي مرهونان تماماً بارادة باعتبار أن هذه الأنا مطلقة. (٦٩).

لكن علينا أن نلاحظ أن هذه الأنا **فرد حي نشط** يسير بين الناس و يكّون لنفسه شخصية خاصة، وتعتمد حياته على جعل هذه الفردية الشخصية حقيقة واقعية في نظره وفي نظر الناس، على حد سواء، وذلك بالتعبير عنها، لأن كل انسان يحاول خلال حياته أن يحقق ذاته. والآن لو نقلنا هذه الفكرة الى عالم الفن، وطبقناها هناك، لوجب أن نقول: انني لا أعيش كفنان اللهم الا اذا كانت أفعالي وسلوكي ــ ان كانت تحمل مضموناً ــ لا تعدو أن تكون بالنسبة لي

مجرد ظاهر، ولا تتخذ من الاشكال الا ما تفرضه عليها قوتي أنا. (٧٠).

و يرى هيجل أن الفنان اذا ما أخذ بمثل هذه الوجهة من النظر واعتنق **فكرة الأنا** التي تطرح كل شيء، وتدمر كل شيء بنزواتها الخاصة، تلك الأنا التي لا يكون لها مضمون مطلق، ولا واقع حقيقي مستقل، فلا يكون لها مضمون الا ذلك المظهر الذي تصنعه هي وتستطيع تدميره ــ أقول ان الفنان اذا ما أخذ بهذه الوجهة من النظر استطاع أن يعيش كفنان، وأن يقيم علاقات مع الاخرين وأن يكون له أصدقاء وعشيقات .. الخ لكن بما أنه «عبقري»، فان الواقع النوعي الخاص الذي يعزوه الى نفسه، وكذلك افعاله الجزئية، وكذلك كل ما هو كلي ومطلق ــ يصبح في نظره بغير وزن، فموقفه من ذلك كله هو **موقف تهكمي** (٧١) .

وعلى ذلك فهناك ثلاثة عناصر تشكل المعنى العام للتهكم المقدس للعبقري في نظر هيجل هي: **الايمان بالأنا المطلق أساساً لكل معرفة، ثم الاعتقاد بأن هذه الأنا بسيطة في ذاتها**، وبالتالي فهي تسقط كل مضمون وتفرغه من أي محتوى جزئي لتستمتع بتلك الحرية المجردة، وأخيراً **التطبيق العملي** للمبدأين السابقين بحيث تصبح الأنا فرداً حياً نشطاً: «تلك هي العناصر الثلاث التي تشكل المعنى العام للتهكم المقدس للعبقري بوصفها تركيزاً **للأنا** في ذاته، الأنا الذي قطع جميع القيود، وهذه الأنا لا تستطيع أن تعيش الا في غبطة الاستمتاع الذاتي. وهذا الضرب من التهكم ابتكره فردريش فون شليجل، ثم جاء كثيرون بعده فواصلوا الثرثرة حوله». (٧٢)

والصورة التي تأتي بعد ذلك لسلبية التهكم هذه، هي من ناحية القول ببطلان كل شيء واقعي أو أخلاقي، أو أية قيمة ذاتية، وبطلان كل شيء موضوعي تكون له شرعية مطلقة. واذا ما ظل **الأنا** في مثل هذا الموقف فسوف يبدو له كل شيء تافهاً وباطلا باستثناء ذاتيته التي تصبح في هذه الحالة سطحية وخاوية، بل تصبح هي نفسها باطلة. غير أن هذه الأنا، على عكس ما تنشد، قد تفشل في العثور على اشباع في هذا الاستمتاع الذاتي، وبدلاً من ذلك تجد ذاتها

ناقصة فتشعر باشتياق الى شيء ثابت، وجوهري، واهتمامات نوعية خاصة وأساسية، فينتج عن ذلك شعور بالتعاسة والتناقض اذ تطمح الذات الى حقيقة موضوعية لكنها تبقى عاجزة عن انتزاع نفسها من عزلتها، من تلك الجوانية المجردة ــ و يتولد عن ذلك الوضع حالة مرضية هى حالة النفس الجميلة (٧٣) التي يقتلها الضجر لأن النفس الجميلة حقاً هى التي تعمل وتحيا في الواقع (٧٤).

لكن لما كان «التهكم» قد اتخذ شكل الفن فأنه لا يقف عند حد اضفاء الطابع الفني على الحياة الشخصية، والفردية الجزئية، للفنان المتهكم، وانما يتعداه الى انتاج أعمال فنية خارجية تعتمد على الخيال. ومبدأ هذه الاعمال هو أيضاً «التهكم» الذي يصّور على انه الهي ومقدس، وهكذا نجد أن العبقرية الفردية التهكمية تكمن في التدمير الذاتي لكل ما هو نبيل وعظيم وممتاز. ونجد الفن التهكمي نفسه حتى في انتاجه الموضوعي يلتزم بالذاتية المطلقة وحدها، مادام كل ما له قيمة في نظر الانسان يتضح انه غير موجود بفعل تدميره الذاتي، فلا تكون العدالة والحقيقة والأخلاق وحدها هى التي لا تُحمل محمل الجدّ بل أيضاً الجليل والخير..(٧٥)

و يستثني هيجل زولجر .. Solger (الذي كان زميلا له في جامعة برلين من عام ١٨١١ حتى وفاته عام ١٨١٩) من بين الرومانتكين الذين جعلوا من التهكم المبدأ الاسمي للفن: «فذهن زولجر الرفيع كان فوق هذه المبالغات»(٧٦)، فضلا عن أنه لم يقنع كالآخرين بثقافة فلسفية ضحلة بل كان يلح عليه دافع عميق الى مواصلة السير الى اعماق الفكرة الفلسفية (٧٧)، ومن ثم فقد استطاع أن يدرك الحركة الجدلية، و يفهم بعمق اللحظة التي أسميها «بالسلبية اللامتناهية المطلقة»، (وهى لحظة التهكم في سير الجدل)، وعرف نشاط الفكرة في سلب ذاتها بوصفها لا متناهية وكلية لكي تصبح متناهية وجزئية، ومعنى ذلك ان الفكر في سيره يعود فيسلب هذا السلب المطلق ذاته (أي لحظة التهكم) ليعود الى توكيد نفسه من جديد على أنه الكلي واللامتناهي من خلال الجزئي والمتناهي. صحيح أن «زولجر» تمسك بهذه السلبية التي لا تعبّر الا عن **عنصر واحد** فقط

من عناصر الفكرة النظرية، لكن وفاته المبكرة هى التي حالت دون الوصول الى تطوير عيني للفكرة الفلسفية، لكنه وان كان قد وقف عند هذا الجانب السلبي الذي يرتبط بوشائج قربى بالتدمير التهكمي لما هو محدد وجوهري، فانه برّهن لنا من خلال حياته العملية على ما لديه من جدية وحزم، ونبل في الشخصية، فلم يكن هو نفسه فناناً تهكمياً من ذلك الضرب الذي وصفناه، كذلك لم تحمل أعماله الفنية الأصيلة ذلك الطابع التهكمي. وفي ذلك كله ما يبرر لنا أن نميز «زولجر» الذي كان في حياته وفلسفته وفنه جديراً بالاحترام، عن رسل التهكم الذين سبق لنا ذكرهم». (٧٨)

وفي استطاعتنا أن نقول، في النهاية، أن الأنا المطلق عند فشته، والذي اعتمد عليه التهكم في الرومانتيكية الألمانية، و يعني غياب كل قيد وكل مضمون هو اللاتناهى غير المقيد للتجريد المطلق أو الفكر الخالص للذات الذي عرضه هيجل بتفصيل في كتابه «فلسفة الحق». (٧٩) والتمسك به على أنه «الحرية» لا يعني سوى التمسك بالحرية السلبية، أو الحرية على نحو ما يتصورها «الفهم»، انها حرية الفراغ التي تصل الى مرتبة الهوى حين تتخذ شكلاً واقعياً في العالم، ولا تكون نتيجتها سوى التعصب للهدم والتدمير: هدم كل النظم الاجتماعية، والقيم الاخلاقية .. الخ ان هذه الحرية السلبية لا تشعر بوجودها الا وهى تدمر شيئاً ما: «وبالتالي فان ما تتجه اليه الحرية السلبية لا يمكن أن يكون شيئاً في ذاته، بل فكرة مجردة، ولا يمكن لهذه الفكرة أن تحقق سوى ضراوة التدمير.(٨٠)». ان الأنا هى أيضاً الانتقال من مرحلة اللا تعين غير المتميز الى التمايز والتعين، الى الوضع والتحديد لمضمون معين، ولموضوع ما، وقد يكون هذا المضمون هو ما تقدمه الطبيعة أو ما تنتجه الروح. (٨١) باختصار هذه «الذاتية اللامتناهية» اذا ماظلّت على هذا النحو لن تؤدي إلا الى **الدمار**، واذا كانت هذه الذاتية هى لحظة «التهكم»، فلاد أن يؤدى التهكم الى الموقف العدمي الذي يحارب به هيجل بعنف لأن الجدل عنده هو الحركة الذاتية الخلاّقة للفكرة فالكلى في تطوره لابد أن يُضفي على نفسه مضموناً.

علينا الآن أن ننتقل الى معالجة كيركجور «لمفهوم التهكم» عند سقراط والرومانتكية الألمانية في شيء من التفصيل، وسوف نرى طوال سيرنا مدى تأثره بالتحليل الهيجلي لهذا التصور.

٤ ــ كيركجور.. والتهكم السقراطي :ــ

أ ــ فن الحوار:

سقراط، عند كيركجور، استاذ التهكم غيرمنازع: «فقد ظهر لأ ول مرة في العالم على يد سقراط» ..(٨٢) وسقراط هو الذي برع في فن الحوار فكان الشخصية الرئيسية، على مدار التاريخ، في هذا الضرب من التهكم. والحق ان كيركجور اجهد نفسه كثيراً في مناقشة الروايات التاريخية التي رسمت شخصية سقراط في التراث القديم وأعنى بهامصادر ثلاثة: زينوفون في مذكراته، وافلاطون في محاوراته، وأرسطوفان في مسرحيته «السحب» والغريب أن كيركجور في دراسته لهذه المصادر لم يكن يستهدف التأريخ بقدر ما كان يريد البرهنة على الالتباس والغموض في شخصية سقراط (لقد أراد أن يجعل من سقراط في نهاية الأمر» شخصية غامضة! وربما كان الأدنى الى الصواب أن نقول انه أراد للفيلسوف الاثيني أن يكون «سقراط اللغز» لكي يتفق مع أفكار الاسرة اللغز عموماً! ولقد انتهى من هذه الدراسة التاريخية الى القول بأن الطبيعة الحقيقة لسقراط يمكن أن تعرف على أنها «التهكم». لكنه يميزّ عند سقراط بين ضربين من التهكم: التهكم بوصفه طريقة في الحوار وادارة الحديث بين الناس، والتهكم بوصفه أسلوباً في الحياة، وطريقة في الوجود ــ وهوينتهي بالتهكم عند سقراط في الحالتين الى ضرب من «العدمية»، عندما يفضيان الى نتيجة واحدة هى «السلبية اللامتناهية المطلقة».

اذا كانت طبيعة سقراط الحقيقية هى «التهكم» فاننا نعنى بذلك «الفن السقراطي الشهير: فن طرح السؤال، أو فن الحوار..» (٨٣) وهوفن يعارض تماماً الفن السوفسطائي المزعوم: فن الجواب على كل سؤال. لقد كان السوفسطائيون على استعداد تام للاجابة عن أية اسئلة: ولهذا نراهم تواّقين للعثور

على شخص يسأل و يستفسر، وما أن يلقى سؤاله حتى يمكن لحكمتهم المزعومة أن تتدفق، يقول هيبياس Hippias واصفاً بحر الحكمة «السوفسطائية: «أنت يابروتا جوراس في استطاعتك أن تبحر والجوعاصف فيشق كل شراع طريقه في محيط من الكلمات» (٨٤) وما كان يرغب سقراط في نقده عندما يقابل بينه و بينهم هو سمة الغرور والافراط في الحديث عن النفس والفصاحة التي يغلف بها هؤلاء القوم أحاديثهم حتى تبدو «تفاهات طنانه» وكلمات خالية من الفكر «على حد تعبير هوراس **Horace**. (٨٥).

و ينبغي علينا هنا قبل أن نمضي في عرض الفن السقراطي في طرح السؤال ان نميز بين ضرب بين من هذا الفن: «فقد يسأل السائل سؤالاً لا بقصد الحصول على جواب، وانما ليمتص المضمون الظاهر في السؤال ولا يترك بعد ذلك سوى فراغ..» (٨٦) وقد يطرح السؤال من ناحية اخرى بقصد الحصول على اجابة، ومن خلال تبادل السؤال والجواب تنمو المعرفة بالموضوع المطروح وتزداد عمقاً وثراء. ولقد رأى كيركجور ان الحالة الاولى تمثل منهج التهكم السقراطي الشهير، أما الثانية فهى «المنهج النظري التأملي» عند أفلاطون. وفي معظم المحاورات يسير هذان المنهجان جنباً الى جنب. (٨٧).

هذان المنهجان المتقاربان يشبه كل منهما الآخر بالنسبة للملاحظ الخارجي، لكننا نستطيع أن نميزّ بينهما بوضوح عندما نقول ان سقراط كا يوجه اسئلته، اساساً، نحو الذات العارفة محاولاً أن يبّن من البداية وحتى النهاية أنها لا تعرف شيئاً قط. واذا صحَّ وكانت كل فلسفة تبدأ من افتراضات سابقة، فانه لابد لها، فيما يرى كيركجور، أن تنتهي الى نفس هذه الافتراضات السابقة. و بالتالي فاذا كانت فلسفة سقراط تبدأ من افتراض سابق يقول: «أننا لا نعرف شيئاً فمن الطبيعي أن تنتهي الى القول بأن الجنس البشري، بصفة عامة، لا يعرف شيئاً، أما فلسفة أفلاطون فقد كانت، من ناحية أخرى، تبدأ من الوحدة المباشرة بين الفكر والوجود وتصّر عليها وتبقى فيها». (٨٨)

لم يكن سقراط يريد الوصول الى «معرفة موضوعية» فهو من هذه الزاو ية «ظل صامتاً»(٨٩) لأنه لم يكن فيلسوفاً يحاضر أو يلقي آراءه على مستمعيه..»(٩٠) ولكننا مع سقراط نجد «لدينا التهكم بكل لا تناهيه المقدس، التهكم الذي لايبقى على شيء، فسقراط هو «شمشون» الذي امسك بأعمدة معبد المعرفة، وترك كل مافيه يهوي الى عدمية الجهل».(٩١)

ولما كان سقراط لم يترك شيئاً مكتوباً نستمد منه معلوماتنا عنه، ولما كنا نعتمد في هذه المعلومات اعتماد اساسياً، على «محاورات أفلاطون»، فاننا لابد أن نكون على حذر، فلا نظن أنها كلها تمثل شخصية سقراط الحقيقية، ومن هنا فان كيركجور يتابع «شلير ماخر» في تقسيمه لهذه المحاورات الى محاورات تكون فيها لحظة الحوار جوهرية يتخللها تهكم لا يكل ولا يمل، لكنه أحياناً يقيد النزاع والمتنازعين. ثم هناك مجموعة أخرى من المحاورات **بنائية** تتميز بعرض موضوعي نَسِقْي. ومن هذه المجموعة الأخيرة «الجمهورية»، «وطيماورس»، و«أقر بطون». ولن تعنيني هذه المحاورات البنائية الا أقل القليل مادامت لا تسهم بشيء في تصوير شخصية سقراط سواء على نحو ما كان عليه بالفعل أو على نحو ما تخيله أفلاطون..» (٩٢) ومعنى ذلك أن المحاورات التي تكشف عن شخصية سقراط الحقيقية بوصفها «شخصية تهكمية» ليست هى التي «تبني» بل التي «تهدم»، وبعبارة اخرى هى تلك المحاورات التي «تنتهي بغير نتيجة». أما المحاورات التي تعرض أفكاراً ايجابية فهى تمثل العرض النسقي الموضوعي لفكر أفلاطون «فأنت تجد فيها اسم سقراط، وقد تحول، تقريباً الى اسم فئة .. Class-name هى فئة المتحدثين لانه يشير الى كل من يحاضر أو يلقى حكمة..» (٩٣) فشخصية سقراط الحقيقية تختفي في محاورات أفلاطون «الايجابية البناءة» أما المحاورات «السقراطية الاصيلة» فهى كلها تنتهي بغير نتيجة ايجابية. و يسوق كيركجور عبارة يقتبسها من «شلير ماخر» ليدلل بها على صحة فكرته ــ تقول هذه العبارة: «محاورة بروتاجوراس تدرس مشكل وحدة الفضيلة وامكان تعلمها لكنها تنتهي بدون حل للمشكلة. ومحاورة لاخيس Laches

تناقش موضوع «الشجاعة»، كما تناقش خارميدس موضوع الاعتدال، ومحاورة ليسس Lysis مشكلة العدالة، والعلاقة بين الأصدقاء والاعداء ــ لكنها كلها تنتهى بغير نتيجة محددة بل يمكن القول إنها تنتهي الى نتيجة سلبية..» (٩٤) واذا كان سقراط واضحاً كل الوضوح في تأكيده أنه لا يعرف شيئاً فهو يقول في محاورة المأدبة: «حكمتي الخاصة هزيلة للغاية بل هى من ذلك الضرب المشكوك فيه، ومن المحتمل أن تكون حلماً..» (٩٥)

و يقول في الدفاع: «ان الحكمة البشرية كلها لا تساوي شيئاً أو هى عدم» (٩٦). واذا كانت كل فلسفة لابد أن تنتهي الى نفس الافتراضات التي بدأت منها، كما أشرنا من قبل، فان ذلك يعني ان جميع المحاورات السقراطية الاصيلة لابد أن تنتهي الى «لا شيء» !.

فمادامت قد بدأت من التهكم فلابد ان تنهي الى التهكم فلا يكون شيء قائم سوى فعل التهكم نفسه!

هذا موجز سريع لفكرة كيركجور عن التهكم السقراطي عندما يكون فناً للحوار، لكن علينا الآن أن نعرض لبعض الامثلة من تحليل كيركجور للمحاورات السقراطية الاصيلة التي تنهى الى «لا شيء» !

الدفاع:

يعتقد كيركجور أننا لو درسنا محاورة الدفاع دراسة فاحصة لوجدنا أنها «عمل تهكمي أصيل، مادامت الاتهامات المتعددة تنتهي الى عدم أو لا شيء ــ لا بالمعنى المعتاد المألوف. (٩٧) وانما هو «عدم» يتسخرجه سقراط على أنه مضمون حياته وهو بدوره تهكم. فالمحاورة كلها لا تحتوي على اي دفاع على الاطلاق..» (٩٨) وهذا التفسير لدفاع سقراط يتسق مع القصة التي تروي أنه استلم دفاعاً مكتوباً من ليسس ...Lysias لكنه رفض أن يستخدمه. (٩٩)

في هذه المحاورة نجد سقراط، فيما يرى كيركجور، يناقش الاتهامات الموجهة ضده من ثلاث شخصيات تمثل فئات المجتمع الأثيني المختلفة: ميليتس

Meletus الذي يمثل الشعراء، وأنيتس .. Anytus نيابة عن رجالات الدولة والصناع، وليكون .. Lycon عن الخطباء. ونحن نجده فيما يتعلق بالا تهام الأول الخاص بالتجديف على الآلهة يروي عبارة كاهنه ولغي التي وصفته بأنه: «أحكم الناس جميعاً»، فيخبرنا أن هذا القول حيّرة في البداية، لكنه عندما أجال فيه الفكر، وصل الى تفسير واضح له وهو أنه يمتاز عن بقية الناس بخاصية واحدة، وهي أنه «لا يعلم شيئاً»، وعندما عرف أنه «جاهل» راح يطوف بمختلف ضروب البشر يسألهم علماً، لكنه سرعان ما اكتشف جهلهم جميعاً. هذا رجل دولة يكتشف سقراط جهله، وذاك شاعر يسأله سقراط تفسيراً لقصائده لكن الرجل لا يعرف عنها شيئاً، فقصائد الشعر تُعزى الى الهام الهي لا يعرف عنه الشاعر الا أقل القليل، بل حتى الصنّاع المهرة تردوا فيما تردى فيه الشعراء من خطأ: وباختصار يروي لنا سقراط كيف أنه اجتاز مملكة العقل جميعها، فأكتشف أنها محاطة ببحر من المعرفة الوهمية الكاذبة .. وها هنا نرى كيف اكتشف مهمته بعمق، وكيف أجرى تجاربه مع القدرات العقلية فوجد ما يبرهن له على أن المتهمين الثلاثة يمثلون ثلاث قوى كبرى عرض شخصياتها على أنها: «عدم» (١٠٠) وهنا أيضاً يكتشف سقراط أن رسالته إلهية: وهي أن يسير بين الناس مواطنين وغرباء ليسمع منهم، وليبرهن لهم أنهم ليسوا حكماء .. بل إنه كان مسروراً لأنه بعد الموت سوف يلتقي برجال عظماء عاشوا قبله وشاركوه نفس المصير (١٠١) ثم يضيف: سوف أتحدث الى بلاميدس، واجاكس وغيرهم من الأبطال القدامى الذين تجرعوا المنون بسبب قضاء ظالم. وفوق كل هذا سأتمكن من استئناف رغبتي في المعرفة الحقة والمعرفة الزائفة، وكما فعلت هنا سأفعل في العالم الثاني وسأكشف عن الحكيم الصحيح، وعمن يدعي الحكمة باطلا..»(١٠٢). وهكذا يكشف لنا سقراط . «عن تلك الرغبة العارمة في مناقشة الناس، وهي رغبة لا تجعله يستريح حتى بعد الموت. وقد لا يستطيع المرء أن يمنع نفسه من الابتسام، وهو يرى سقراط في العالم الآخر يقوم بفحص واختبار لهؤلاء الناس لكي يبيّن لهم أنهم لا يعرفون شيئاً. غير أن سقراط يقول في عبارته السالفة إنه

سيكتشف «الحكيم الصحيح» ويميزّه عمن يدعى الحكمة بالباطل، أفلا يدل ذلك على وجود «حكمة» (أعنى معرفة موضوعة) يريد أن يصل اليها ..؟!

يجيب كيركجور عن هذا السؤال بقوله: «ينبغي علينا أن نضع في ذهننا باستمرار أن هذه الحكمة التي يتحدث عنها سقراط لا تعنى شيئاً سوى «الجهل» الذي سبق ذكره. فهو يبحث هناك كما بحث عنه هنا تماماً، ولن يكون وضع الرجال الأعلام أفضل حالا من وضع أولئك الرجال العظام الذين وصفهم في «الامتحان القاسي» في حياتنا الدنيا. ها هنا لا نجد أمامنا سوى التهكم بلانهائيته المقدسة، التهكم الذي لا يبقى ولا يذر..»(١٠٣).

المأدبة:

في محاورة «المأدبة» التي تدرس موضوعاً شهيراً هو «الحب» لا نجد سقراط يقدم شيئاً ايجابياً، وانما هو يمارس التهكم فحسب، فهو في بداية حديثه يلجأ الى الأسطورة «سأروي لكم حديثاً عن الحب سمعته من امرأة اسمها ديوتيما Diotima» وتلك طريقة سقراط عندما يعطينا اجابة «ايجابية» عن سؤال ما، فهو باستمرار يعبر عن هذه «الايجابية» في صورة أساطير، أعني حكايات ممكنة، ذلك لأن النمط السائد في فكر سقراط هو **الامكان**. والعلاقة وثيقة بين التهكم والامكان: «فالتهكم يدمر الواقع الفعلي و يلجأ الى عالم الامكان» (١٠٤).

«والواقع الفعلي ككل يفقد قيمته عند سقراط» (١٠٥). والحق أن التهكم كما يصوره كيركجور لا يهتم الا بلعبة الممكنات، وبالتسلية بعدد من التفسيرات الافتراضية لظاهرة ما، ذلك لأن الافتراض هو أيضاً **امكان**، أو محاولة، أو تفسير محتمل، ولهذا كثيراً ما يلجأ اليه سقراط عندما يواجه سؤالاً حرجاً فيجيب عنه في صورة افتراضية خالصة. وعندما يدرس سقراط المشكلات الفلسفية الأكثر الغازاً فهو نادراً، بل قد لا يحدث هذا قط ما يضع اجابته في صيغة تقريرية، ومن هنا يصفه كيركجور بأنه الرجل الجدلي الذي يهتم بالممكنات والافتراضات النظرية. والحق أن هدف التهكم هو ردٌّ كل شيء الى الامكان،

والغاء اليقين التقريري .. فلا وجود **ليقين موضوعي** عند التهكم، بل فقط كثرة من الحقائق الممكنة، وحتى أكثر الممكنات جمالاً لا يعدو أن يكون مجرد «امكان». ففي الموقف التهكمي «سلبية لا متناهية»، ولهذا السبب يصفه كيركجور بأنه **موقف عدمي** (١٠٦).

واذا ما سرنا قليلاً في محاورة «المأدبة» وجدنا سقراط يتخلى عن هذه «الايجابية»، و يعود الى طرح السؤال حول التعريفات التي قدمها «أجاثون» وغيره من الحاضرين عن الحب مفنداً هذه التعريفات الواحد تلو الآخر.

«كم اكون شاكراً، ياأجاثون، لوتكرّمت فأضفت الى حديثك الرائع جواباً لهذا السؤال: هل من طبيعة الحب أن يكون حباً لشيء ما؟ أو هل يمكن وجوده دون ان يكون هناك ما يحبه؟

ويجيب أجاثون: «بالطبع هو حب لشيء ما».

ــ «وهل الحب يريد الشيء الذي يحبه أولا يريده؟ وهل يريد الشيء في حالة امتلاكه اياه أو فقده له؟ مادام الحب يرغب في موضوعه فهو يقيناً لا يملكه، بل لابد أن يكون في حاجة اليه، فهو الحاجة أو الرغبة المستمرة للامتلاك في المستقبل.

وهكذا يكون الحب افتقاراً لموضوع ما ورغبة في امتلاكه، فهو رغبة فيما لا يملكه المرء. وفضلاً عن ذلك فمادام الحب هو حب الجميل، فلابد أن يكون الحب مفتقراً الى الجمال، فهو لا يملكه، واذا كان ما هو خير جميلاً، فان الحب ينقصه الخير أيضاً .. وقل نفس الشيء في بقية الأفكار..» (١٠٧). لقد تحدث الحاضرون حديثاً طويلاً عن الحب، وها هوذا سقراط يتقدم الآن ليدلي بدلوه في الحديث ويخبرهم بتعريفه الحقيقي: «انظر: الحب هو الرغبة، الحب هو غياب شيء ما .. الخ لكن الرغبة وغياب شيء ما .. الخ هى **العدم**. ها هنا نرى منهج سقراط. الحب يتحرر شيئاً فشيئاً من العينية العرضية التي بدا عليها في الأحاديث السابقة، و يرتد ليصبح أعظم تعين مجرد فهو يبدو، لا على أنه حب هذا

الشيء أو ذاك، حب شيء ما لا يملكه المرء يعني مجرد الرغبة أو الشوق..». (١٠٨) وهكذا ينتهي كيركجور الى أن تعريف سقراط للحب لم يكن سوى: «الحب هو الرغبة أو الشوق العارم»، والرغبة، والشوق هما الجانب السلبي في الحب، فالرغبة حاجة، نقص .. الخ. غير أن كيركجور يحذرنا من أن نفهم تعريف الحب بأنه الرغبة، أو غياب شيء ما أو القول بأنه ــ في نهاية المطاف «عدم» ــ أقول ان كيركجور يحذرنا أن نفهم العدم هنا بأنه «عدم انطولوجي»، اذا المقصود هو **الافتقار الى المضمون**، انه يتقدم من العيني الى أعظم تجريد ممكن، وعندما ينبغي للبحث ان يبدأ نراه يتوقف. والنتيجة التي نصل اليها هي التعين اللامحدود للوجود الخالص: **الحب هو**ــ لانك اذا ما اضفت الى ذلك أنه الشوق أو الرغبة، فلن يكون ذلك تحديداً أو تعيناً على الاطلاق، بل مجرد علاقة بشيء غير معطى. واذا كان المجرد بالمعنى الانطولوجي يجد شرعيته في الفكر النظري، فكذلك المجرد بالمعنى السلبي يجد حقيقته في التهكم».(١٠٩)

بروتا جوراس:

اذا انتقلنا الى محاورة «بروتاجوراس» وجدنا نفس الخط الذي يسير فيه فن الحوار السقراطي الذي يعتمد على الدحض أو النقض ... Elenchus للفكرة التي تناقشها بحيث لا يبقى أمامنا سوى «حطام» الأفكار التي تناقشها: «هنا أيضاً نجد الحركة الجدلية السائدة في المحاورة كلها تنتهي **نهاية سلبية تماما**» (١١٠)

موضوع المحاورة هو «وحدة الفضيلة» و «امكان تعلمها» غير أن الجدل الذي يناقش هذا الموضوع، وتعتمد عليه المحاورة كلها، «هو الجدل الذي ينبع من التهكم و يعود اليه، فهو جدل ولد في قلب التهكم. ومن هنا فان سقراط والسوفسطائين يجدون أنفسهم في نهاية المحاورة وجهاً لوجه في مواجهة لا شيء .. Visa Visauriens كما يقول الفرنسيون. فكل منهم يواجه الآخر تماماً كأثنين من الصلع وجدا أمامهما، بعد معركة طويلة، مشطاً! ومن الطبيعي أن يكون الأمر

الرئيسي الذي يهمني في هذه المحاورة هوخطتها التهكمية الكاملة. أما القول بأنها لا تصل الى حل حاسم للمشكلات المطروحة، فهو يؤكد، بغير شك، ما سبق أن قاله «شلير ماخر» من أن الحوار ينتهي بغير نتيجة (١١١). «ولهذا فاننا نجد سقراط نفسه يقول في نهاية المحاورة: «تبدو لي نتيجة مناقشاتنا أمراً فردياً، ولو كان لمناقشاتنا صوت يتكلم لسمعناه يضحك منا قائلاً: «أنت يابروتاجوراس، وأنت ياسقراط، كائنات غريبة، فأنت ياسقراط يامن تقول بأن الفضيلة لا يمكن أن تعلّم تناقض نفسك الآن بمحاولتك اثبات ان كل شيء، يأتي عن طريق المعرفة بما في ذلك العدالة والاعتدال والشجاعة .. وأنت يابروتاجورس يامن بدأت بقولك ان الفضيلة يمكن تعلمها تستطيع الآن ان تثبت أنها شيء اخر أفضل من الفضيلة..» (١١٢) والمحاورة كلها تذكرنا بذلك النزاع الشهير الذي نشب بين الكاثوليك والبروتستانت. والذي انتهى بأن اقنع كل فريق منهما الفريق الآخر بحيث تحوّل الكاثوليك الى البروتستانتية، وتحوّل البروتستانت الى الكاثوليكية. وتلك القصة تعبّر عن صورة أخرى من صور النتيجة السلبية للتهكم، لأن التهكم يكمن هنا في أن كل فريق وصل الى نتيجة فعلية، في حين ان النتيجة الفعلية شخصية تماماً، وهي بما هي كذلك محايدة تماماً **للفكرة**، وفي استطاعة المرء أن يتخيل عودة الحوار من جديد بين المؤمنين الجدد: وعلى هذا النحو يمكن للمرء أن يرى امكانية نزاع لا متناه يقتنع فيه المتنازعون في كل لحظة دون أن يصل أيّ منهم الى اقتناع ما، وهكذا يظل التبادل سجالاً بينهما..» (١١٣).

على هذا المنوال يحلل كيركجور محاورة «فيدون» التي يصفها بأنها محاورة نجد فيها العنصر الأسطوري بارزاً للغاية.(١١٤)وقد سبق أن فسرنا السبب الذي يجعل سقراط يلجأ الى «الاسطورة». والمهم في ذلك كله أن الخيط المشترك الذي يسير في تحليل كيركجور للمحاورات السقراطية الأصيلة «هي نتيجتها **العدمية**. وعلينا الآن أن ننتقل الى التهكم بوصفه أسلوباً في الحياة أو نمطاً في الوجود.

ب ــ التهكم بوصفه نمطاً من الوجود:

قد يبدو غريباً أن يربط كيركجور في تحليله لمفهوم التهكم عند سقراط ــ

بين شخصية سقراط وشخصية «يوحنا المغوي» الذي سيتحدث عنه بعد في «يوميات مغو» وبصفه بأنه يستدرج الفتيات ليوقعهن في شباكه. لكن الدهشة تزول اذا ما وضعنا في اعتبارنا ان التهكم يقف على أعتاب «المرحلة الاخلاقية» فهو يقف في مرحلة وسط بين المرحلة الجمالية في الوجود والمرحلة الاخلاقية، تماماً كما تقف «الدعابة Humour» على عتبة المرحلة الدينية. وهو موضوع سوف نتحدث عنه بالتفصيل فيما بعد في بحث قادم عندما نعرض للمراحل الثلاث عند كيركجور. و يكفي هنا أن نقول إن هناك فارقاً واسعاً بين «دون جوان» الذي يعيش في المباشرة، و يتمتع باللحظة الراهنة و يقف في مرتبة دنيا من المرحلة الحسية، و بين يوحنا المغوي الذي يرسم ويخطط لكي يوقع بالفتيات: الأول يمارس الغواية على نحو تلقائي لا أثر فيه لكفر أو خيال، ولهذا لا تُستخدم اللغة (التي هي مستودع الأفكار كما يقول هيجل) كوسيط للتعبير عن حياته الشهوانية، وانما أفضل تعبير عنها انما يكون عن طريق الموسيقى كما فعل «موتسارت» في اوبراه المعروفة «دون جوفاني». أما يوحنا المغوي فهو يستخدم اللغة وترسل الى «كورديليا» الفتاة التي يريد أن يرمي شباكه حولها ــ خطابات غرامية ملتهبة، فيها الفكرة، وفيها الخيال، والتخطيط والرسم. ومعنى ذلك أن هناك أنماطاً من الغواية أدناها تلك التي عبّر عنها «دون جوان»، يعلوها غواية يوحنا. لكن هناك نمطاً ثالثاً من الغواية هى **«الغواية العقلية»** وهى التي يصف بها كيركجور شخصية سقراط. غير أن الأنماط الثلاثة تقع بالطبع ضمن مرحلة واحدة هى المرحلة الجمالية أو الوجود الجمالي الذي تعيش فيه الذات البشرية أحياناً. وهذا هو السبب الذي يبرر لكيركجور ادخال الرومانتيكية ضمن هذه المرحلة، بل انه يرى أيضاً أن الفكر النظري الهيجلي الذي تتبخر فيه الذات بفعل الخيال هو أيضاً ضرب من الوجود الجمالي ــ والخاصية المشتركة بين هذه الانماط من الوجود الحسي الجمالي **هو عجز الذات عن اتخاذ القرار** الذي تنتقل به الى المرحلة الاخلاقية.

على هذا النحو نستطيع أن نفهم في سهولة لِمَ وصف كيركجور شخصية

سقراط بأنها شخصية جمالية: «فسقراط كما وصفه ارسطوفان، وربما كان هو في الواقع يقترب من الرجل الجمالي، وتعرض مسرحية السحب امكانات لا متناهية بحيث لا يهم الكائن ماذا يكون. لكن من المستحيل عليه أن يكون ثابتاً فهو دائماً متحرك. انه امكانية بلا مضمون تستطيع أن تتقبل كل شيء، ولكنها لا تستطيع أن تستوعب شيئاً، أو أن تحتفظ بشيء..» (١١٥) وما وصفه أرسطوفان هو عجز الذات التي لا تستطيع أن تصل الى الموضوع، وهذا هو الجدل السلبي الذي يبقى دائماً في ذاته، والذي لا يستطيع أن يهبط الى تعين الحياة أو تحديدات الفكر. انه الجدل الذي هو ملك بلا مملكة، الجدل الذي لا يرتبط بالماضي ولا يقلقه المستقبل، الجدل الذي ينسى كل شيء. (١١٦) فروح التهكم كما يقول مذهب فيثاغورس هى دائماً في ترحال. (١١٧) ان المغوي السقراطي يغوي الشباب لأنه صديق للامكانات ولأنه يهرب من الواقع. ومن هنا ضاعت قيمة الواقع عنده، وانتشى بهذا العدد الكبير من الممكنات و بهذا الطيران المحلق الذي يستطيع بواسطته أن يكون باستمرار فوق هذه الممكنات. (١١٨)

ان كيركجور يهتم «في مفهوم التهكم» بالغواية العقلية عند سقراط»: «فربما كان ينبغي علينا أن نسميه بهذا المعنى مغوياً، فقد كان يفتن الشباب و بسحرهم، وكان يوقظ فيهم آمالاً وتطلعات لم يكن يشبعها هو. فقد يخدعهم جميعاً كما خدع القبيادس، اذ كان يجذب الشباب بأن يتركهم يتجهون اليه، أو ينجذبون هم نحوه، يريدون أن يجدوا الراحة بالقرب منه، عندئذ كان يتركهم و يرحل، وكانوا في هذه اللحظة يشعرون بأعمق آلام الحب التعس، و يدركون أنهم خُدعوا، وأن سقراط لم يكن هو الذي يحبهم، بل كانوا هم الذين يحبونه..»(١١٩). وتلك هى سمات المغوى الاصيل!

ولقد صور القبيادس هذه الغواية السقراطية أجمل تصوير في نهاية محاورة «المأدبة» عندما راح «أجاثون» من سقراط قائلاً: «انني لستُ الوحيد الذي عانى من سقراط، فقد عانى منه أيضاً خارميدس بن جلكون Charmides son of Gloucon وأوثيدموس .. Euthydemus وغيرهما فقد تظاهر

بأنه يحبهم مع انه كان المحبوب لا المحب. ولذلك أحذرك، ياأجاثون، فلا يخدعنك سقراط واستفد من تجاربي والا كنت كالطفل الذي يحرق أصبعه ليدرك مضار النار..»(١٢٠).

لقد كان القبيادس عاجزاً عن أن ينفصل عن سقراط فقد ارتبط به بعاطفة قوية: «عندما اسمع صوته يخفق قلبي وتشتد ضرباته، و يرتفع وجيبه كأني في غيبوبة صوفية، وتنهمر الدموع من مآقي كلما سمعته يتكلم..» (١٢١) ومن المستحيل على أحد أن يؤثر فيه على هذا النحو: «لم يحدث شيء من هذا عندما كنتُ استمع الى بركليز وغيره من الخطباء المفوهين مع علمي بأنهم من أرباب الخطابة فلا تضطرب روحي ولا يجيش صدري ولا يستولي عليَّ اليأس، ولا أحس أن حياتي تفضلها حياة عبد..»(١٢٢).

و يقول كيركجور شارحاً هذه العلاقة: «ليس ثمة ما يدعوالى القول بأن علاقة الحب التي كانت قائمة بين سقراط والقبيادس هى لون من الحب العقلي لذلك أمر واضح واذا سألني سائل عن الخاصية الموجودة في سقراط والتي لم تجعل هذه العلاقة ممكنة فحسب ضرورية (وهي خاصية تربط سقراط بكل مَنْ يعرفه كما قال القبيادس) ـــ فليس لدّى ما أجيب به سوى القول بأن هذه الخاصية: هى **تهكم سقراط** (١٢٣). وإن كان لابد أن يكون واضحاً أن «التهكم» هنا يعبر عن نمط من أنماط الوجود: فهو وجود «المغوي» سواء أكانت الغواية حسية أم عقلية، وتلك خاصية أساسية في وجود سقراط فهويصبح موضع ثقة أصدقائه ومعارفه، وتتطور الثقة الى حب بل الى عشق دون ان يكون في استطاعتهم أن يعرفوا كيف وقعوا في حبائله على هذا النحو. وفي الوقت الذي كانوا هم فيه يعانون من التحول والتغير كان هوثابتاً و يظل كذلك باستمرار، الى أن تأتي اللحظة التي يكونون فيها على استعداد ان يبذلوا ازواحهم في سبيله طواعية: «عندئذ كانت تجيء اعلى نقطة في العلاقة، اللحظة التي كانت تضيء عالم ضميرهم ووعيهم، كان يقلب كل شيء رأساً على عقب في لحظة، في طرفة عين»(١٢٤). ذلك لأن سقراط في رأي كيركجور، لم يكن يريد أن يستولي على أرواحهم، حقيقة، بل

أراد فقط أن يستمتع بمنظر فريد، منظر روح تُفرغ جميع معتقداتها، وتتخلص من كنهها ونكون طوع التصرف! السنا نتعرف هنا على بعض السمات التي سوف يتسم بها يوحنا المغوى (١٢٥) ؟.

وهكذا نجد أن شخصية «المتهكم المغوي» التي كانت تعمل على تحرير الآخرين تربطهم هم أنفسهم بها، فالتهكم، في نظر كيركجور، هو المسئول عن رابطة الحب التي أغوت القبيادس وجعلته يرتبط بسقراط، وهي نفسها القوة المسئولة عن «غوايته» التي سيطرت على شباب أثينا. و يلاحظ كيركجور أن اضطراب نفس القبيادس أمام سقراط لم تكن بسبب عاطفة عينية متدفقة، فالتعبير عن العواطف لا يوقظ مثل هذه الانفعالات والاشجان، فلم يكن هناك شيء ثالث في علاقة سقراط بالقبيادس، ولا عنصر مشترك يمكن أن يقيما عليه حباً متبادلاً. وانما كان **التهكم هو القاعدة** وهو الاساس، في هذه العلاقة: أساس روّاغ غير ملموس لايكشف عن نفسه أبداً فضلا عن أنه متقلّب و يستطيع أن يضع الكثير من الاقنعة: «فهو أشبه بالاله «بروتيوس ..Proteus» (اله البحر عند اليونان) الذي كان قادراً على التشكل في صور متعددة. وهكذا نجد التهكم يحرر الآخرين لكنه في الوقت ذاته يوقعهم تحت سيطرته»(١٢٦).

بقي علينا، قبل أن نغادر سقراط، أن نجيب عن سؤال هام: ماذا يقول كيركجور عن سقراط **مؤسس علم الأخلاق؟** لقد ذهب هيجل مسايراً تراث الأقدمين، على حد تعبير كيركجور، الى أن سقراط هو مؤسس علم الأخلاق، مع أن نشاط سقراط كان سلبياً له حتى أن هيجل نفسه ذهب في تاريخ الفلسفة الى أن سقراط لم تكن له فلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وانما كانت فلسفته «نشاطاً فردياً»(١٢٧) : صحيح أن هذا لنشاط الفردي كان أخلاقياً، لكن بمعنى معين: هو أنه أيقظ في الناس التفكير في القيم الأخلاقية، وفي واجباتهم: الشباب والشيوخ، الاسكافي والحداد، السوفسطائي ورجل الدولة .. المواطنين من كل ضرب ــ وهذا هو معنى النشاط الاخلاقي الذي مارسه سقراط. (١٢٨) اذ يمكن أن يستخدم التهكم كهماز للفكر: ينشطه عندما يغلب عليه النعاس و يعيد اليه

النظام عندما تغلب عليه الفوضي(١٢٩). «ان الدور» الايجابي للتهكم هو أن يعيد الفرد الى نفسه مرة اخرى، وان يخلق فيه اهتماماً بوجوده الأخلاقي بحيث يدرك أنه لا يمكن أن تكون هناك حياة بشرية أصيلة بغير تهكم(١٣٠). ويمكن أن نقول انه لا يمكن أن يكون هناك وجود بشري أصيل دون **ممارسة للموقف العدمي**، أو الوجه المأساوي للموقف التهكمي الذي يحول دون الالتزام الشخصي بشيء ما. وعند كيركجور أن العجز عن الوصول الى «يقين موضوعي» هو شرط لامكان التحول الأخلاقي كما سبق أن ذكرنا وذلك واضح في بعض تدو ينات كيركجور المبكرة التي تتعلق بالتهكم والوجود الأخلاقي، لأن «الوجوب» الأخلاقي يرتبط بعلاقة تهكمية بما يكون عليه المرء في واقعه الفعلي الناقص» كما أنه يكشف عن التباين القائم بين المثل التي يضعها المرء لنفسه وبين واقعه الفعلي. غير أن الالتزام الاخلاقي الذاتي يفترض مقدماً أننا قد تجاوزنا الموقف العدمي بالفعل(١٣١).

٥ ـــ التهكم والرومانتيكية:

يتابع كيركجور ما سبق أن ذكره هيجل بشأن نشأة الرومانتيكية واعتمادها على مبدأ فلسفي استمدته من فلسفة فشته، فنراه يقول: «كان فشته هو الذي أثار مشكلة الشيء في ذاته عند كانط، وقام بحلها، بأن جعل «ما هو في ذاته» قائماً في داخل الفكر، وهكذا أصبحت الأنا لا متناهية **أنا = أنا**، اعنى هوية مجردة. وبذلك حرر فشته الفكر اللامتناهي. غير أنه كان، شأنه شأن كل لا متناه عند فشته، لا متناهياً سلبياً فهو لا متناه بدون التناهي، لا متناه بلا مضمون. وعلى هذه الأنا اقام فشته مذهباً مثالياً أصبح الواقع الفعلي بالنسبة اليه شاحباً، وأصبحت الذاتية هى السلبية اللامتناهية المطلقة .. وعلى هذا المبدأ أقام شليجل وتيك وغيرهما من الرومانتيكيين تهكمهم..(١٣٢)». وواضح من هذه الفقرة أن التحليل الذي قام به كيركجور لنشأة التهكم الرومانتيكي، وكذلك تعريف هذا التهكم بأنه «السلبية» اللامتناهية المطلقة» ـــ مأخوذ من هيجل. بل أن كيركجور ينتهى الى معارضة هذا «التهكم غير المشروع» ويقول «لقد كانت الجهود التي بذلها هيجل في معارضته في محلها تماماً..(١٣٣)».

شليجل وقصة لوسنده :

لكن الخاصية الاساسية «للتهكم» عند الرومانتيكيين تظل كما كانت هى «السلب»: «يتضح مما تقدم أن التهكم يظل سلبياً تماماً، فهو من الناحية النظرية يقيم شرخاً بين الواقع الفعلي والفكرة، كما يقيم من الناحية العملية نفس هذا الانفصال بين الواقع والامكان..(١٣٤)». و يبدأ كيركجور تحليله للتهكم الرومانتيكي(١٣٥)، بدراسة لرواية فردريك فون شليجل «الشهيرة» لوسنده ... Lucinde التي يقول عنها انها أصبحت «انجيل الشباب الالماني، وان كانت بغيضة عند هيجل»(١٣٦) وذلك لأنها «ضرب من الأدب المكشوف»(١٣٧) «وقد كانت «لوسندة» تسعى الى الغاء الأخلاق لا فقط بمعنى العرف والعادات والتقاليد، بل الشمول الأخلاقي كله الذي يعبر عن شرعية الذهن، وسيطرة الروح على الجسد. و يتفق ذلك تماماً مع ما سبق أن ذكرناه من سعى التهكم الى الغاء الواقع الفعلي بأسره دون أن يحل محله واقع آخر..»(١٣٨).

في هذه الرواية يهاجم شليجل العادات والتقاليد والطقوس المتعلقة بالزواج كما يهاجم الجمود الذي وصلت اليه العلاقات الانسانية، وما اتسم به سلوك الانسان من جدية صارمة، وغرضية بائسة، وهكذا لم يعد «الحب» شيئاً في ذاته ولذاته بل أصبح شيئاً ما من خلال مجموعة من الأغراض تؤدي اذا ما نجحت الى تلك التفاهة التي نراها على مسرح الأسرة: «ان تكون لك أغراضي (في سلوكك)، وأن تحقق أغراضاً (في حياتك)، وأن تغزل أغراضاً من أغراض بطريقة فنية خاصة لتجعل منها أغراضاً جديدة: تلك هى العادة السخيفة المغروزة بعمق في الطبيعة الحمقاء للانسان المتشبه بالله، واذا ما اراد يوماً أن يسير في حياته بغير غرض، وأن يترك نفسه للمجرى الداخلي من الصور والمشاعر المتدفقة، كان عليه أن يجعل ذلك نفسه غرضاً يقوم به .. آه حقاً، ياصديقي، ان الانسان بطبيعته اكثر الحيوانات كلها جدية..»(١٣٩) وهكذا يصّور لنا شليجل القيود التي تقيد سلوك الانسان أو «سترة المجانين التي لا يستطيع الانسان ذلك الموجود العاقل، ان يتحرك بداخلها(١٤٠)» . وهذا هو الواقع الفعلي المعطي، كما يصفه شليجل. أضف اليه مراسم الزواج الدينية، و وجهة النظر المسيحية عن الزواج التي تضع

كـل شيء تحـت تصور الخطيئة، دون أن تستثنى من ذلك أحداً حتى ولا الجنين في بطـن أمـه، ولا اجمل النساء جميعاً ـــ تلك المراسم التي تحمل قدراً عالياً من الجدية والـصـرامـة المـتـناهية،» وضد ذلك كله كان التهكم يعوي !» (١٤١). ففي مقابل هـذا الـعـالم المعطي بما فيه من اصفاد واغلال وغرضية سخيفة»، كان هناك ذلك الضرب من ضوء القمر على مسرح الزواج عند الرومانتيكين، وكانت هناك طبيعة بـغير غـرض». كـان هـنـاك ذلـك الـعـالـم الوردي الذي يتغنى به الرومانتيكون، ويحـلـمـون بـتحقيقه، و يتحسرون اسفاً على تلك «الأ يام الخوالي التي كان يعيش فـيـها البشر سعداء في براءة بغير حزن ولا محن. عندما كان كل شيء انسانياً حتى الآلهـة انـفـسـهـم قد تشبهوا بالانسان، وقلّدوا نمط حياته، حتى أنهم كانوا يضعون الألـوهـيـة الـسـمـاو ية جانباً ليسرقوا حب فتاة من أهل الارض. عندما كان المرء يـنـسـل بـهـدوء الى مـوعـد غـرامي. تلك الأ يام التي كانت فيها تضم بجناحيها، بـكـبـريـاء وجمـال، حـباً سعيداً وكأنها صديق يشهد عليه، أو تخبئه في مكان امين بـعـيد في ظلمات الليل. تلك الأ يام التي كان كل شيء فيها يعيش للحب، ومن أجل الحـب، حـتـى تحول كـل شيء الى اسـطـورة عـن الحب، ومن اجل المحبين الـسـعـداء.(١٤٢)» على هذا النحو يصف لنا كيركجور التقابل بين العالم الواقعي المعـطـى ونـفـور الـرومـانـتـيـكين منه، ثم العالم الخيالي المثالي الوردي الذي تخلقه الـرومـانـتـيـكية وتعيش فيه: «ومن هذا لمنظور ينبغي علينا ان نقّيم جهود شليحل وجميع الرمانتيكين المتقدمين والمتأخرين: **تلك الايام الخوالي قد ولّت**، لكن يظل حـنين الـرومـانـتـيـكية واشتياقها يعمل على استعادتها..»(١٤٣) لكنها لا تقوم في سـبـيـل تحـقـيـق هـذه الغاية بحج مقدس، على حد تعبير كيركجور، وانما تستخدم الـعـطـور! ف لوسنده ... Lucinde تلك الفتاة أو الزوجة التي يجد جوليان Julian الـراحـة بين ذراعـيـهـا، هـي نفسها من ذلك النوع الرومانتيكي الذي لا يعيش في عـالمـنـا المـألـوف، وانما تعيش في عالم خلقته هي بخيالها، عالم لا يكون فيه شيء واقـعـي سـوى الحس . اما جوليان .. Julian ـــ ذلك الرجل الهام ـــ فهو يستحضر بـخياله «عناقاً أبدياً»، وأغلب الظن أن هذا المنظر هو وحده الواقع الفعلي الحقيقي

عـنـده(١٤٤). واذا كـانـت قصة لوسنده «عقيدة في الحب فانها تطلب من المؤمنين بـهـا مـا يـسـمـيه» «ديدرو» «بالاحساس بالجسد»، «عطية نادرة»، وتتعهد لهم بـتـطـو يرها الى اعلى درجة من الشبق الفني. ومن الطبيعي أن يقوم «جوليان» في هـذه الـعـبـادة بـدور الـكـاهـن وتخـاطـبـه الـسـمـاء بـقـولها «هـذا الفن هو ابنها الحـبـيـب»(١٤٥)، وهـو يـطـلـب من نفسه ومن الآخرين أن «قدسّوا انفسكم: ان الـطـبـيـعـة هـى وحـدهـا الجـديـرة بالتوفير والاحترام والصحة الجسدية هى وحدها المـقـبـولة! وما تسعى اليه هذه «العبادة» هو بلوغ «الحس عارياً» بحيث لا تكون الـروح سـوى لحظـة مـلغاة، فما تعارضه هو الروحانية. (١٤٦) والخلط الذي تحدثه «لـوسـنـده»، يـوضـحـه «جوليان» منذ البداية بقوله انه سوف يستغني عن العقل والأخـلاق ثـم يـضـيف: «بالنسبة لي، ولهذا الكتاب ــ ليس ثمة غرض سوى أن الـغـي مـنـذ البداية ما نسميه بالنظام، وأنا أحمل نفسي بعيداً عنه تماماً»(١٤٧). فهو يـسعى الى سيادة الشاعرية، والغاء كل فهم بحيث يكون الخيال وحده هو الحاكم المـسـيـطـر: «وعـنـدما يسود الخيال على هذا النحو، وهو أمر يتكرر في قصة لوسنده كـلـهـا ــ فـانه ينهك الروح، و يسلبها كل توتر أخلاقي، ويجعل الحياة مجرد حلم. وهذا هو بالضبط ما كانت لوسنده تسعى الى انجازه(١٤٨).

على هـذا الـنحو يسير تحليل كيركجور للرومانتيكية وللتهكم الرومانتيكي حيـث يـقـابـل بين العالم الموجود بالفعل والذي يستهدف التهكم هدمه، والعالم الخيـالي الـذي تـقـيـمه الرومانتيكية، فهو عندما يعالج «رومانتيكياً» اخر هو تيك يـقـول: «يـنـبغي على القارىء أن يضع في ذهنه أن تيك .. Tieck(١٤٩) والمدرسة الـرومـانـتيكية كلها قد وجدت، فكل شيء أصبح مكتملاً واستغرقه تفاؤل صيني مـقـدس لا يـسـمـح بـأن يكون هناك اشتياق عقلي بغير اشباع ولا رغبة عقلية دون تحقق .. فكل شيء مطلق حتى المطلق نفسه، فعليك أن تحجم عن تعدد الزوجات وأن تـضـع قـبعة عالية، كل شيء له مغزاه المحدد سلفاً. وكل شيء يسير بخطوات محـسـوبـة، فـمـن لـديه مشروع للزواج يعرف أنه يقوم بخطوات مشروعة، وأن كل شيء سـيـتـم في مـوعـده المـحـدد مع دقـات الساعة..».(١٥٠). والى هذا الجمود

والتحجر يوجه الرومانتيكي تهكمه، وها هنا يشعر كيركجور بأن الرومانتيكية كانت مفيدة: «فقد اصبح العالم طفولياً ولابد من تجديد شبابه والى هذا الحد كانت الرومانتيكية مفيدة، فهنا نجد نسمة باردة منعشة آتية من غابات العصور الوسطى العذراء عبر الرومانتيكية ـــ تبعث بأنفاسها الى الطبقات الوسطى من الناس، وهى ضرورية لكي تبدد الجو البهيمي الخانق الذي ظل الناس يتنفسونه حتى الآن .. لكن اذا كان شباب العالم قد تجدد على يد الرومانتيكية، فانددد قد تجدد، كما قال هايني Heine في ملاحظته الذكية ـــ الى الدرجة التي عاد معها طفلاً من جديد. ان نكبة الرومانتيكية تكمن في أن ما تدركه ليس هو الواقع الفعلي، فاذا كان الشعر يوقظ المشاعر الغامضة والاشتياقات القوية، والانفعالات المثيرة، واذا كانت الطبيعة تستيقظ، والأميرة الساحرة تستيقظ، فان الرجل الرومانتيكي يخلد الى النوم، انه لا يخبر ذلك كله الا في الحلم. وفي الوقت الذي كان فيه كل شيء حوله نائماً، فيما مضى، فأننا نرى كل شيء يستيقظ الآن لكن الرومانتيكي ينام..» (١٥١).

و يلخص كيركجور العالمين اللذين تعيش فيهما الرومانتيكية بقوله «بين هذين القطبين يتأرجح الشعر الرومانتيكي: فهناك من ناحية الواقع الفعلي المعطي بكل ما تعبر عنه الطبقة المتوسطة البائسة، وهناك من ناحية أخرى العالم المثالي بأشكاله البازغة، هاتان اللحظتان ترتبط الواحدة منهما بالأخرى ارتباطاً ضرورياً، وكلما اتخذ الواقع الفعلي شكلا كاريكاتورياً ارتفعت تدفقت المثل الاعلى، فيما عدا أن النبع الذي تتدفق منه لا تنبع منه حياة أبدية (١٥٢). والقول بأن هذا الشعر يتأرجح بين ضدين يدل على أنه ليس شعراً حقيقاً بالمعنى العميق لهذه الكلمة. لأن المثل الاعلى الحقيقي لا يوجد، بأية حال، في الماوراء: انه يكمن **خلفنا** بمقدار ما يكون قوة دافعة لنا، وهويوجد **أمامنا** بمقدار ما يكون هدفاً يستحثنا، لكنه في الحالتين كامن بداخلنا : وتلك هى حقيقته..» (١٥٣).

يسعى المتهكم الرومانتيكي الى بلوغ حرية لا متناهية وامكان غير محدود

عن طريق انكاره للواقع الفعلي، وهوحين يلغى هذا العالم الذي يواجهه يضع محله عالماً خلقه بخياله الحر، وربما كان أهم ما يستثيره و يصر على نفيه هو الماضي الذي يعتبره حداً لأمكاناته(١٥٤)، فهو، مِن ثَمَّ، يحاول جاهداً أن يفصل نفسه عنه، وهو حين يفعل ذلك «يشعر أنه امتلك القوة التي تمكنه من أن يبدأ البداية من جديد في اللحظة التي يرغب فيها فلا شيء في الماضي يقيده»(١٥٥). ومعنى ذلك أن التهكم الرومانتيكي يفهم الزمان فهماً خاطئاً، ولا ادل على هذا الفهم الخاطىء من محاولاته المستمرة التي يبذلها ليعيش في اللحظة الحاضرة وحدها، فهو دائم السعي وراء ما يسميه كيركجور باسم «اللحظة المستحيلة» وهي اللحظة الراهنة التي يريد لها أن تكون «أبدية» وذلك لانه من سوء حظه ان المتعة التي يجري وراءها لا توجد الا في المباشر المتناهي ومن هنا تظهر مفارقة ..Paradox الرجل الرومانتيكي في رغبته في تحقيق أبدية الزمان، كما حاول نيتشه أن يفعل، لكي يحافظ على تجربة التحرر الممتع من الألم والعذاب المتناهي لكنه كلما أجهد نفسه فى جعل لحظة الزمان أبدية حتى تبين أن هذه اللحظة قد انقضت وانه لا يدرك منها الا الذكرى. والحق أن التهكم الذي يتحرر تماماً من متاعب الواقع يحرم لهذا السبب نفسه من متع هذا الواقع، فهذا التهكم الذي يبحث عن الجمال قبل كل شيء ليس هو نفسه جميلا، لانه لا يستطيع أن يجعلني منسجماً مع العالم الذي اعيش فيه، و يعرض علّي واقعاً اخر يهرب مني باستمرار(١٥٦). وتلك لا نهائية خارجية وليست لا نهائية داخلية: «فالشخص الذي يستمتع بمتعة شاعرية على نحو لا متناه يجد أمامه لا تناهياً لكنه اللا تناهي الخارجي، وانا حين استمتع على هذا النحو فانني باستمرار خارج ذاتي في «الآخر»، لكن مثل هذا اللامتناهي لابد أن يلغي نفسه، لان متعتي تكون لا متناهية، عندما تكون لا متناهية داخلياً و باطنياً، فمن يستمتع متعة شاعرية، ولو تمتع بالدنيا كلها، فانه تنقصه متعة هي انه لا يستمتع بذاته، مع أن استمتاع المرء بذاته هو: **«اللامتناهي الحقيقي»** (١٥٧). وواضح أن كيركجور يضع حياة المتهكم الرومانتيكي في مقولة اللامتناهي الزائف عند هيجل الذي يعبر عن سلب المتناهي لكنه لا يلبث

أن ينبثق من جديد كما كان و يستمر على هذا النحو دون أن يكون في الوسع القضاء عليه، ونحن بازاء هذا النوع من اللامتناهي في حالة تكرار فحسب، تكرار لا نهاية له. ويجعل اللامتناهي الحقيقي هو الارتباط بالذات فلا ينتقل المرء الى الاخر وانما يلحق بنفسه. (١٥٨) وعلى هذا النحو يصور كير كجور حياة المتهكم الرومانتيكي بأنها حياة ناعمة تتألف من لحظات منفصلة ينتقل فيها من حال الى حال على أمل الامساك باللحظة الراهنة وجعلها أبدية: «الرومانتيكي وفقاً لتصور شليجل هو من لا يحمل نيراً ولا يعاني اية متاعب أو آلام، هو مَنْ يبحث عن المتعة، و يذيب الواقع كله في الممكنات ويخلق الواناً زاهية من الامزجة البراقة و يتجه بلا توقف نحو رغبات جديدة» (١٥٩) وهو يغيّر شكل الحياة على نحو دائم، فالتغير عنده مسألة ضرورية لأن مَنْ يملك نضارة المباشر هو وحده الذي يستطيع أن يعطيه المتعة، والاتصال الوحيد الذي يربطه بالوجود هو اتصال السأم والضجر وهو منبع كل هذه الرغبات المتوهجة «الضجر تلك الأبدية بلا مضمون، ذلك النعيم بلا متعة، ذلك العمق السطحي ذلك: الشبع الجوعان..» (١٦٠). ولقد عبّر شاتوبريان Chateaubriand في رواية رينيه Rene أجمل تعبير عن حياة المتهكم الرومانتيكي عندما قال: «يتهمونني بأنني قُدّ في ميولي لا قدرة لي على التمتع طويلا بوهم من أوهامي، واني نهب خيال لا يلبث ان يفسد علّي مسراتي كأنه ينوء بعبئها، و يتهمونني كذلك بأني أتجاوز دائماً الغاية التي يتيسر لي الحصول عليها .. وما جريرتي في اني اصادف حدوداً تحيط بي من كل مكان، وفي أن كل ما هو متناه لا قيمة له عندي؟» (١٦١).

الخاتمة

أود في النهاية أن أقدم تلخيصاً سريعاً لأهم القضايا التي عالجناها في هذا البحث ــ ويمكن ايجازها على النحو التالي :ــ

* «مفهوم التهكم» لكيركجور بالغ الأهمية لفهم فلسفته النهائية فهو بمثابة المدخل لها. كما أنه يشتمل على البواكير الأولى لكثير من الافكار التي سيطوّرها كيركجور فيما بعد.
* الأثر الهيجلي على فكر كيركجور بارز هنا، كما هو واضح في كثير من جوانب فلسفته الأخرى رغم معارضة كيركجور لهيجل.
* يعّرف التهكم ــ عند كل من كيركجور وهيجل ــ بأنه «سلبية مطلقة لا متناهية» لانه لا يتجه الى سلب هذه الظاهرة أو تلك بل ينحو نحو سلب الواقع الفعلي بأسره، على أن يفهم هذا الواقع بأنه: «الواقع التاريخي المعطى في زمن معين وظروف محددة».
* يعّرف التهكم ــ عندهما أيضاً، بأنه «تعين للذاتية»، أو هو الحد الأقصى الذي يمكن أن يصل اليه تطور الذاتية، ومن ثم فقد ارتبط ظهوره بظهور الذاتية لأول مرة في تاريخ الفلسفة أعني أنه يرتبط بسقراط.
* مارس سقراط ضربين من «التهكم» الأول هو ما يُعرف **بفن طرح السؤال**، والثاني **هو التهكم الوجودي**. وقد اقتصر فهم هيجل للتهكم السقراطي على المعنى الأول فكان فهماً قاصراً خاطئاً في نظر كيركجور.
* التهكم في العصور الحديثة يرتبط بالرومانتيكية ورائدها الفني والنظري فردريش شليجل، وقد استمد أساسه الفلسفي من مبدأ الذاتية المطلقة اللامتناهية عند فشته.

* كراهية هيجل «للتهكم» ومعالجته له باستمرار باستخفاف واحتقار لأنه في نظره «شي بغيض»، ترجع، في رأي كيركجور، الى ما أشاعته الرومانتيكية لاسيما شليجل وقصة «لوسنده» ـــ من فوضى أخلاقية شاملة، لكنه يرجع في نظر هيجل الى أن الرومانتيكية اقتصرت على فهم احادي الجانب للذات هو جانب اللامتناهي الشكلي في الوقت الذي ينبغي فيه لهذا الجانب أن يتعين بالمتناهي.
* يمكن أن نلاحظ أن هناك اختلافين رئيسيين بين تهكم سقراط وتهكم كيركجور:

أ ـــ تهكم سقراط منهجي، أي أنه خطوة في المنهج بينما تهكم كيركجور انطولوجي فهو ينتمي الى مضمون فلسفته وجوهرها.

ب ـــ تهكم سقراط، باعتباره منهجاً، يسري على جميع المجالات: فهو يسرى على تعريف الآخرين لمعان تنتمي الى الميدان الاخلاقي مثلما يسري على المعاني التي تنتمي الى الميادين الأخرى (وان كان قد انصب على الأخلاق أكثر من أي شيء آخر). على حين أن تهكم كيركجور كان منصباً على الوجود الحسي الزائف لكي يمهد الطريق للوجود الأخلاقي، وهذه السمة ترجع الى أنه لم يكن منهجياً بل كان مذهبياً ذا مضمون انطولوجي في جوهره.

* التهكم في جميع أشكاله كما يراه كيركجور ممارسة «للموقف العدمي» لانه يقف موقف «النقيض» من العالم القائم، عالم الموجود اليومي، وهذا التناقض يظهر واضحاً في الفصل الحاد الذي تقيمه الرومانتيكية بين عالم الواقع الفعلي وعالم الخيال الذي تخلقه.
* اذا كان التهكم ممارسة للموقف العدمي، فقد مارسه سقراط في هدم الواقع المعطى في عصره، بل في هدم الحضارة الهلينية كلها التي كانت على الأفول بما تمثله من نزعات حسية، وهكذا أطل سقراط على الوجود الأخلاقي لكنه لم يتمكن من الوصول اليه: فقد «قضى عليه تهكمه». فكان اشبه بالنبي موسى الذي نظر من بعيد الى ارض الميعاد ولم يدخلها.

* التهكم الرومانتيكي مارس كذلك هدم الواقع الفعلي ـــ كما فعل سقراط ـــ لكنه هرب الى عالم الخيال وأضاع فيه الذات البشرية التي تبخرت في عالم الممكنات ومن ثم لم يعرف معنى الوجود الانساني «الأصيل» ولا حتى من بعيد كما حدث لسقراط.
* الرومانتيكية تتسم بكثير من الصفات التي ستتضح بجلاء في مرحلة «الوجود الحسي الجمالي» منها: الفهم الخاطىء للزمان أو الوصول الى اللامتناهي الزماني الزائف في محاولة السعي الى تحويل اللحظة الراهنة الى «لحظة أبدية»، ومنها المحاولة اليائسة للامساك بلحظة المتعة التي تهرب باستمرار، ومنها السقوط في اليأس لما يشعر به الرومانتيكي من ضجر وملل.
* لو تساءلنا ما هى علاقة التهكم بالحقيقة عند كيركجور لأجاب «التهكم هو طريق سالب وهو ليس الحقيقة لكنه طريق اليها فحسب»(١٦٢).لكنه مع ذلك طريق ضروري فلا يوجد وجود انساني اصيل بغير تهكم، وهو يرتبط بالحياة الحقة بنفس الطريقة التي يرتبط بها الشك بالفلسفة.
* الوجود كله يصبح غريباً عن الذات المتهكمة لانه فقد شرعيته أمامها، وهى بدورها تصبح غريبة عن هذا الوجود، وهكذا يكون التهكم «اغتراباً ذاتياً للروح» ان جاز استخدام التعبير الهيجلي هنا، مع فارق هام أن الاغتراب الهيجلي لا علاقة له بالتهكم فهو مرحلة من مراحل التطور الجدلي للروح. وان كان بينهما شيء مشترك هو: تجربة حادة للسلب وتعرية للواقع.

بقى أخيراً ان نقول اننا أشرنا اشارات متعددة لهيجل طوال هذه الفصل لكنا لن نغالي كما فعل «كاوفمان» فنقول ان كيركجور كان متطفلا على «الحكمة الهيجلية» (١٦٣). لكنا نكتفي بأن نسوق ملاحظتين:ـــ

الأولى:ـــ أن كيركجور استفاد كثيراً من دراسة هيجل لموضوع التهكم (وهو نفسه يعترف بذلك أحياناً) حتى ان دراسة مفهوم التهكم» لكيركجور تغدو أكثر وضوحاً كلما تمت على ضوء هذه الخلفية الهيجلية.

والثانية:ـــ أن فهم هيجل «للتهكم» يبدوـــ في رأينا ـــ أكثر عمقاً وأبعد

غوراً من فهم كيركجور، فقد فهمه عند سقراط على أنه «جدل ذاتي» وقصره على ادارة الحديث بوصفه طريقة خاصة في الحوار، بينما ذهب الى ان التهكم الرومانتيكي يعبّر عن ممارسة لجانب واحد من الارادة الذاتية التي تصبح لا متناهية وشكلية وخالية من كل مضمون، وما لم تتحد هذه الارادة بموضوع معين، ما لم تتعين في شيء متناه فلن تكون سوى ارادة للهدم والتدمير التي تكتسح أمامها كل شيء!

هوامش البحث :

(١) حضر المناقشة عدد «غيرعادي» من المستمعين، واستمرت أكثر من سبع ساعات، واشترك فيها، الى جانب معيد الكلية، اثنان من المفكرين الهيجلين هاج.ل. هيبرج J.L.Heiberg وأ.ف.بيك A.F.Beck كما كانت أول رسالة تقدم الى جامعة كوبنهاجن «باللغة الدانماركية بدلا من اللغة اللاتينية كما جرى عليه العرف في ذلك الحين. قارن المقدمة التي كتبها المترجم للترجمة الانجليزية للكتاب:

Lee M. Capel: Historical Introduction to the Eng. Trans. of "Concept of Irony" P. 9 & P. 357 (Indiana University Press 1965)

(٢) قارن كتابنا «كيركجور. رائد الوجودية» الجزء الاول ص ٥٨.

3- S. Kierkegaard: The Journals P. 517/Eng. Trans. by A. Dru (Oxford)
4- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 279.
5- Ibid.
6- S. Kierkegaard: Concluding Unscientific Postscript P. 296 Eng. Trans. by D. Swenson & W. Lowrie. Princeton Press.
7- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 202.
8- S. Kierkegaard: The Journals P. 25 (Fontana)
9- George J. Stack: On Kierkegaard, P. 31 Humanities Press U.S.A. 1976
10- R. Heiss: Hegel, Kierkegaard, Marx P. 214 Eng. Trans by E.B. Garside A Delta Book 1963.

(١١) هى ضرب من الجياد كانت تُعدّ لاراحة غيرها اثناء السفر الطويل.
ومن المعروف، بالطبع أن سقراط لم يكن «أعزب»، لكنه كان كما يقول كيركجور «عطية الهية للشعب الأثيني» وهويقوم برسالة مقدسة ــ قارن مفهوم التهكم ص ٢٢٣ وما بعدها.

12- Quoted by R. Heiss: Ibid P 214

(١٣) استخدم كيركجور نفس التشبيه ليصف نفسه خلال فترة الصراع العنيف. وليعلل نشر كتبه المستعارة «أنا اشبه ما اكون بنهر الوادي الكبير الذي يغوص في جزء من مجراه تحت الأرض ثم يعود الى الظهور من جديد: على أن أغوص في اسمائي المستعارة لكني اعرف أين سأظهر من جديد بأسمي الأصلي» ــ وكان قد استخدم التشبيه ذاته في وقت مبكر من عام ١٨٣٩ ليصف فترة الاعداد لامتحان اللاهوت ــ قارن تعليقات لي كابل Lee Capel في ترجمته الانجليزية «لمفهوم التهكم» ص ٣٩٤ ــ ٣٩٥

14- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 222
15- R. Heiss: Hegel, Kierkegaard and Marx P. 213
16- George J. Stack: On Kierkegaard P. 34
17- William Barrett: Irrational Man, P. "14" Garden City N. Y. Doubleday 1967
18- R. Heiss: op. cit. P. 204 & H. Holenberg: S. Kierkegaard P. 42.
19- S. Kierkegaard: The Journals P. 27 (Oxford)
20- W. Barrett: op. cit.

21- G. J. Stack: op. cit. P 31.
22- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 340
23- George J. Stack: Kierkegaard's Existential Ethics Prface The University of Alabama 1977.
24- "Concept of Irony" Translators Note P. 352
25- Josiah Thompson: Kierkegaard P. 148 (Victor Gollancz)
26- Lee M. Capel: op-cit P. 352-354

(٢٧) قارن «مفهوم التهكم» ص ٥٠ واستمرار هذا النقد في كتابه «أما .. أو» جـ ١ ص ٣.

28- G. J. Stack: On Kierkegaard P. 31
29- G. J. Stack; Ibid, P. 36
30- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 338
31- G. J. Stack: On Kierkegaard P. 38.
32- Mark C. Taylor: Kierkegaard Pseudonymous Authorship P. 64-65 Princeton University Press 1975.

(٣٣) سوف نشرح في بحث قادم ما يعنيه هذا التعبيرو يكفي هنا أن نقول ان المرحلة الحسية تنقسم الى نمطين من الوجود: الأول حسي مادي ويمثله «دون جوان» والثاني حسي خيالي أو فكري وتمثله الرومانتيكية .. والهيجلية أيضاً!

34- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 225-226.
35- Ibid.

(٣٦) مفهوم التهكم ص ٢٣٤ وقارن أيضاً قوله «الآن أصبح صحيحاً على نحو مؤكد أن الذاتية بتمامها، والجوانية بثرائها اللامتناهي، يمكن الاشارة اليهما بكلمات «اعرف نفسك». غير أن مضمون هذه المعرفة الذاتية، في حالة سقراط، لم يكن كاملاً على هذا النحو، لأنها لم تتضمن بالفعل سوى انفصال وتمايز ذلك الذي سيصبح فيما بعد موضوعاً للمعرفة «مفهوم التهكم ص٢٠٢.

37- Kierkegaard: The Concept of Irony P. 236
38- Ibid.
39- Mark C. Taylor: op. cit. P. 66 - 67
40- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 281
41- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 280
42- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 47-48.

(٤٣) ــ قارن: «ترفض الفلسفة مثل هذه النظرة .. وترى أن المهم هو أن تتعرف على الابدي الذي يختفي خلف ما هو حاضر «ص ٨١ ترجمتنا العربية «لاصول فلسفة الحق» الجزء الاول، القاهرة عام ١٩٨١.

44- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 78 & P. 279 - Hegel's Aesthetics Vol. I P. 68.
45- S. Kierkegaard Ibid, P. 281 and Hegel's Philos. of Right P. 101
46- S. Kierkegaard; The Concept of Irony P. 243
47- Ibid, P. 246.
48- Hegel; History of Philosophy Vol. 1. P. 386.
49- Hegel's: Philosophy of Right P. 101

50- Hegel: History of Philosophy Vol I. P. 389.
51- Ibid, P. 398
52- Ibid, P. 399.
53- Ibid
54- Ibid, P. 400
55- Ibid.
56- Hegel: Philosophy of Right P. 101.
57- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 283
58- Ibid, P. 282.
59- Ibid, P. 243

(٦٠) محاورة مينون هي بالفعل المحاورة التي يستخدمها كثيرمن الباحثين للتعبيرعن منهج سقراط، لأنها تشتمل على محاولة فريدة لتطبيق المنهج من أجل استخلاص حقيقة معقدة (نظرية هندسية) من عقل يبدأ من الصفر وهو عبد صغيريملكه مينون، فسقراط يستخرج من هذا الصبي شيئاً فشيئاً قواعد الهندسة و ينتهي من ذلك الى اثبات ان علم الهندسة وسائر العلوم الاخرى ليست سوى معارف تلقتها النفس في حياة سابقة.

61- Ibid.
62- Ibid.
63- Ibid; P. 283
64- Ibid; P. 283
65- Ibid; P. 282.
66- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 284

(٦٧) ناقش هيجل فكرة شليجل في كثيرمن كتبه لكن اهمها «محاضرات في علم الجمال» وفلسفة الحق، كما هاجم بعنف، في كتابه الأخير رواية لوسنده .. Lucinde لشليجل، ودفاع شليرماخر عنها (قارن ص ٢٦٣ من ترجمة نوكس ... T. M. Knox الانجليزية لفلسفة الحق).

68- Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art Vol. I P. 64 Eng. Trans. by T.M. Knox (Oxford 1975).
69- **Hegel: Aesthetics Vol. I P. 65-66**
70- Ibid, P. 65
71- Hegel: Aesthetics Vol. I P. 66
72- Ibid.

(٧٣) تعبير النفس الجميلة أو الروح النبيلة ــ تعبير شاع في عصر هيجل لاسيما على يد الرومانتيكيين من أمثال نوفاليس .. Novalis وشيللر Schiller وغيرهما قارن «ظاهريات الروح»، ص ٦٦٦ ــ ٦٦٧ من الترجمة الانجليزية لبيلي. J Baileie

74- Hegel's Aesthetics Vol. I P. 67.
75- **Ibid.**
76- Hegel's Aesthetics Vol. I 67

(٧٧) سوف يوافق كيركجور على هذا التقدير الهيجلي لزولجر قارن قوله: «كان زولجر هو الذي سعى الى الوصول الى وعي فلسفة بالتهكم» ص ٣٢٣ وان كان يعتقد أنه «ضحية للمذهب الايجابي عند هيجل .. فزولجر هو فارس الميتافيزيقا السلبي» «مفهوم التهكم» ص٣٢٣.

78- Hegel's Aesthetics Vol. I P. 68-69

(٧٩) قارن ترجمتنا: «لاصول فلسفة الحق لهيجل» الجزء الاول ص ١٠٩ ـــ ١١٠.

(٨٠) المرجع السابق ص ١١٠

(٨١) نفس المرجع ص ١١١

82- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 47

83- Ibid: P. 70

(٨٤) قارن محاورة بروتاجورس ٣٣٨ أو ما اثبتناه هو الحوار الاصلي غير ان كيركجور بعبارة «محيط من الكلمات» عبارة «بحر من الحكمة أو الحقيقة» وكان هيبياس يصف حديث بروتاجوراس المسهب. قارن تعليقات كابل.. Lee Capel ص ٣٧٣ ملحوظة ٢٤ من ترجمته الانجليزية لمفهوم التهكم». وقد اقتبسه كيركجور في كتابه ص ٧٠ حاشية ١

85- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 70

86- Ibid; P. 73.

87- H. Diem: Kierkegaard's Dialectic of Existence P. 12 Eng. Trans. by Harold Knight

88- Greenwood Press 1959.

89- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 74.

90- Ibid; P. 49

91- Ibid; P. 50

92- Ibid; P. 77

93- Ibid; P. 90-91

94- Ibid; P. 91

95- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 91

96- Plato. Symposium, 175 D.

(٩٧) يقصد كيركجور أن سقراط هنا لا «يفند» ادعاءات الخصوم لكي يثبت شيئاً ايجابياً هو براءته، وانما هو يفند هذه الادعاءات ـــ ان جاز استخدام هذا التعبير ـــ ليثبت أن حياته كانت بغير مضمون أو هي «لا شيء» بمعنى أنه لم يؤمن بشيء ولم يكن له فكر خاص .. الخ.

98- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 75 (Note)

99- Ibid.

100- S. Kierkgaard: The Concept of Irony P. 75

101- S. Kierkgaard: The Concept of Irony P. 76-7

(١٠٢) Plaro , Apologn;41 B وقارن ايضاً ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود لمحاورات أفلاطون ص ٥٠ وص ٥٤ وص ٧٧ لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة عام ١٩٦٦.

103- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 77

104- Ibid; P. 279

105- Ibid; P. 281

106- G.J. Stack: On Kierkegaard, P. 37-38.

107- Plato: Symposium; 198 D

108- S. Kierkegaard The Concept of Irony P. 82

109- Ibid; P. 83

110- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 90

111- Ibid. P. 92

112- Plato: Protagoras, 361 A
113- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 92-3
114- Ibid; P. 98
115- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 163-164
116- Ibid; P. 164
117- Ibid; P. 298
118- J. Wahl: Etudes Kierkegaardiennes P. 60
119- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 213.
120- Plato: Symposium; 222 B
121- Ibid; 215 E
122- Plato: Symposium, 216 A
123- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 84-85
124- S. Kierkegaard: "The Concept of Irony" P. 215
125- J. Wahl: Etudes Kierkegaardiennes 61
126- Vincent Mcarthy: The Phenomenology of Moods in Kierkegaard P. 14 - 15 (Martinus Niihoff 1978)
127- Hegel: History of Philosophy Vol. I, P. 394 - 5
128- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 247.
129- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 151
130- Ibid; P. 338
131- G. J. Stack: On Kierkegaard; P. 38-39
132- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 290
133- Ibid.
134- Ibid; P.

(١٣٥) يوّحد كيركجور في تحليله بين «الرومانتيكية والتهكم يقول» خلال المناقشة سوف استخدم تعبير الرومانتيكي والرومانتيكيةو لكن يمكن أيضاً أن أقول المتهكم والتهكم فهما يدلان على شيء واحد «ص ٢٩٢».

136- Ibid; P. 303
137- Ibid;
138- Ibid; P. 306.
139- Ibid; P. 305
140- Ibid.
141- Ibid; P. 304
142- Ibid, P. 304-305
143- Ibid; P. 305
144- Ibid; P. 306

(١٤٥) اشارة الى القصة التي رواها متى في انجيله والتي تقول ان السيد المسيح سمع صوتاً من السماء قائلا هذا هو ابني الحبيب الذي به سررت». (متي ٣:١٧)

146- Ibid; P. 307
147- Ibid.
148- Ibid; P. 308

(١٤٩) لود فيج تيك (٧٧٣ ـــ ١٨٥٣) شاعر وكاتب مسرحي وروائي الماني ترجم دون كيشوت، وقام مع اخرين بتكملة اعمال شكسبير التي كان شليجل قد بدأها. من اعماله «حكايات شعبية» و«القط ذو الحذاء الطويل» و «ذو اللحية الزرقاء» وكان يقدم عصر الخرافات بطلاء وردي جميل.

150- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 318
151- S. Kierkegaard: The Concept of Irony, P. 319

(١٥٢) اشارة الى قول السيد المسيح: «من يشرب من الماء الذي اعطيه أنا فلن يعطش الى الابد، بل الماء الذي اعطيه يصير فيه ينبوع ماء ينبع الى حياة أبدية» يوحنا ٤:١٤.

153- S. Kierkegaard: Ibid; P. 320

(١٥٤) هذه الكراهية «للماضي» لا تتعارض مع ما سبق ان ذكرنا من حنين الى «الايام الخوالي» لان هذه الاخيرة ليست سوى عالم بخلقه بخياله، فهو مثلا، كما ينبهنا كيركجور، لا يريد أن يستعيد الهلينية كما كانت بل يريد «أن يكتشف قارة مجهولة» قارن مفهوم التهكم ص ٣٠٥ وقارن ايضاً جان‌فال ص ٦١.

155- Mark C. Taylor: op. cit. P. 176
156- S. Kierkegaard: Concept of Irony P. 319
157- J. Wahl: op. cit. P. 61
158- S. Kierkegaard The Concept of Irony P. 313
159- J. Wahl: Etudes Kierkegaardiennes P. 64, Vrin 1967
160- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 302
161- CF. : G. J. Stack: On Kierkegaard: P. 56.
162- Ibid, P. 340.

(١٦٣) حاول «كاوفمان» في ترجمته الحديثة لتصوير «ظاهريات الروح» تدمير كل أصالة لكيركجور بل ذهب الى أن هيجل يزودنا بنقد لكيركجور حتى قبل أن يولد هذا الاخير! كما ذهب الى أن وصف الذات الذي ساقه كيركجور في كتابه «المرض حتى الموت» مأخوذ مباشرة من ظاهريات الروح!

«مراجع البحث»

أولا: المراجع العربية

١ ــ د . عبد الرحمن بدوي : «دراسات في الفلسفة الوجودية» دار الثقافة بيروت ــ طبعة ثالثة ١٩٧٣.

٢ ــ د . عبد الرحمن بدوي «الزمان الوجودي» دار الثقافة ــ بيروت.

٣ ــ «محاورات افلاطون» ــ ترجمة د . زكي نجيب محمود ــ لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة ١٩٦٦.

٤ ــ د . امام عبد الفتاح «كيركجور: رائد الوجودية» الجزء الاول دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة عام ١٩٨٢.

٥ ــ «أصول فلسفة الحق لهيجل» الجزء الاول ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ــ دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨١.

٦ ــ د . امام عبد الفتاح امام: «المنهج الجدلي عند هيجل» دار التنوير ــ بيروت طبعة ثالثة ١٩٨٢.

ثانياً : المراجع الاجنبية

(1) S. Kierkegaard: **"The Concept of Irony: with Constant Reference to Socrates"** Translated with an Introduction and Notes by Lee M. Capel, Indiana University Press, Bloomington & London, 1975.

(2) S. Kierkegaard: **"Concluding Unscientific Postscript"** Translated by David F. Swenson and Walter Lowrie, Princeton University Press U.S.A. 1968.

(3) S. Kierkegaard: **"Either.... Or"** 2 Vols. Translated by David F. Swenson Princeton University press, 1971.

(4) S. Kierkegaard: **"The Journals"** Translated by Alexander Dru, Oxford University press 1938 and Shortened Version issued in Fontana Books 1958.

(5) George J. Stack: **"Kierkegaard's Existential Ethics"** The University of Alabama Press U.S.A. 1977.

(6) Jean Wahl: **Etudes Kierkegaardiennes".** Librairie Philosophique J. Vrin 1967.

(7) George J. Stack: **"On Kierkegaard: Philosophical Fragments"** Atlantic Highlands, N.J. Humanities press 1976.

(8) Mark C. Taylor: **"Kierkegaard's pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self"** Princeton University Press. New Jersey, 1975.

(9) Josiah Thompson: **"Kierkegaard"** Victor Gollancz, London 1974.

(10) Johannes Hohlenberg: **"Soren Kierkegaard"** Translated from the Danish by T.H. Croxall, Routledge & Kegan Paul, London 1954.

(11) Robert Heiss; **"Hegel, Kierkegaard, Marx"** Translated from the German by E.B. Garside, A Delta Book U.S.A. in 1975.

(12) Hegel's Aesthetics **"Lectures on Fine Art"** Translated by T. M. Knox 3 Vols., Oxford at the Clarendon press 1974.

(13) **Hegel's Lectures on the History of Philosophy".** Translated from the German by E.S. Haldane and Frances H. Simson 3 Vols; Routledge and Kegan Pewl, U.S.A. 1974.

(14) G. W. Hegel: **"The Philosophy of Right"** Translated by T.M. Knox; Oxford at the Clarendon Press 1952.

(15) G.W. Hegel: **"The Phenomenology of Mind"** Translated by Sir James Baillie. George Allen & Unwin London 1961.

(16) Plato's Dialogues: **"Apology, Symposium Protagoras"** English Translation. by Benjamin Jowett.

(17) H. Diem: **"Kierkegaard's Dialectic of Existence"** Translated by Harold Knight Greenwood press, U.S.A. 1978.
(18) Vincent A. Mcarthy: **"The Phenomenology of Moods in Kierkegaard"** Martinus Nijhoff, The Haguel Boston, 1978.
(19) W. Barett: **"Irrational Man"**Garden City, N.Y. Doubleday, 1967.

Socrates, for Kierkegaard, like Samson, seizes the Columns bearing the edifice of Knowledge and plunges everything down into the nothingness of ignorance.

(5) Irony and German Romanticism

Romantics, Schlegel, Tieck, and others related, or thought they related to an age in which men had become ossified, as it were, within finite social situations. They sought to abrogate all ethics, not simply in the sense of custom and usage, but that ethical totality which is the validity of mind, the dominion of the spirt over the flesh.

(6) Conclusion

A glance at the work discloses so much Hegelianism in its terminology, perspectives, and the specifics of its representation of Socrates and the German Romantics as to convince many that the indebtedness was so great as to preclude any originality on Kierkegaard's part.

Despite any Hegelian, or even Socratic influences upon the danish philosopher, there is no question but that the Concept of irony which emerges is Kierkegaards.

"Kierkegaard's Concept of Irony"

(Summary)

This Paper deals with Kierkegaard's "Concept of Irony", it is divided into six parts as Follows:

(1) Introduction

Kierkegaard's interest in irony started too early, the references to irony and uses of it in his writings were abundant. At home he was nicknamed "the fork", because once he said that he would like to be a "fork" when he grew up, so he could spear every thing and be able to stick people who boethered him. He himself delighted in the role of ironist in Copenhagen society.

(2) The importance of the concept of Irony: the structure of the concept of irony is important for at least two reasons: first, because Kierkegaard is a self-consious author whose anticipated thought is contained in germinal Form in this work. We can find many important ideas which will be fundamental in his system Ex: Subjectivity, Spheres of Existence, Paradox, Time and Etermity.... etc. Second: this work is related to his later philosophy in much the same way as Hegel's phenomenology of mind, is to the Hegelian system.

(3) Hegel's concept of irony

Hegel's influence upon Kierkegaard's Philosophy in general, and specially upon studing irony, are quite clear. So the paper dealt, first, with Hegel's treatment of ancient irony in Socratic method, and modern irony in german romanticism.

(4) Kierkegaard and the socratic irony

There are two kinds of irony:

A) Irony as a tool, or mode, of discourse. Kierkegaard thinks that the real Socratic dialogues end without any result.

Ex: Apology, Symposium, Protagoras.

B) Irony as existential mode, or existence-stance.